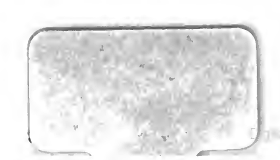



6000957790





DIE HESIODISCHE THEOGONIE.



DIE HESIODISCHE THEOGONIE

AUSGELEGT UND BEURTHEILT

VON

G. F. SCHOEMANN.



BERLIN,

WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG.

1868.

VORWORT.

Die Auslegung und Beurtheilung der unter Hesiod's Namen überlieferten Theogonie ist eine Aufgabe, mit der ich mich lange Zeit fleissig beschäftigt und über die ich in den Jahren 1842 bis 1854 eine Anzahl von Abhandlungen veröffentlicht habe, die dann im Jahre 1857 im 2. Bande meiner *Opuscula academica* zusammen gedruckt sind. Die Ergebnisse der Untersuchungen, die in jenen Abhandlungen nicht anders als vereinzelt und stückweise vorgetragen werden konnten, jetzt im Zusammenhange und in bündigerer Fassung darzulegen bin ich durch zwei Beweggründe veranlasst worden. Erstens war es mir verdriesslich, dass Manche, die gelegentlich meiner Ansichten über die Theogonie Erwähnung thaten, dieselben, sei es geflissentlich sei es unabsichtlich, nicht der Wahrheit gemäss, sondern entstellt und ungetreu referirten, wogegen ich mich durch die jetzige Wiederholung und Zusammenstellung für die Zukunft wenigstens schützen wollte: zweitens aber fühlte ich mich gedrungen und berufen, gegen das willkürliche und unkritische Treiben Einspruch zu thun, mit dem sich Dieser und Jener namentlich in der jüngsten Zeit an der Theogonie vergriffen hat, mit gänzlicher Unbekümmertheit um das, was jeder Verständige als das unumgänglichste Erforderniss und die unentbehrlichste Vorbedingung einer wahren Kritik ansehn muss, d. h. um ein genaues und gründliches Verständniss des Gedichtes im Ganzen und im Zusammenhang seiner Theile. Mir wird Niemand das Zeugniss versagen, dass ich mich mit völliger Unbefangenheit und mit gebührender Gründlichkeit um das Verständniss der Theogonie und um die Einsicht in den Plan ihrer Composition und den darauf beruhenden Zusammenhang der Bestandtheile bemüht, auch die Schwächen, an denen sie leidet, und

die mancherlei Mängel, die sie, als poetisches Kunstwerk betrachtet, an sich trägt, weder verkannt habe, noch zu verhehlen oder zu beschönigen beflissen gewesen bin. Um nun aber auch jene bodenlose, subjective, von leichtgläubigen Vorurtheilen und ungerechtfertigten Voraussetzungen ausgehende Art von Kritik, die sich neuerdings die Theogonie umzuarbeiten und ihre echte Gestalt herzustellen unterfangen hat, zurückzuweisen und zu widerlegen, bedurfte es nur noch einer genauen Analyse ihres Verfahrens, wodurch sie in das gehörige Licht gestellt würde. Dieser habe ich mich denn auch, und vielleicht öfter und mit mehr Ausführlichkeit, als es für verständige Leser nöthig gewesen wäre, unterzogen, den Freunden und Liebhabern jener falschen Kritik aber dadurch ohne Zweifel grosses Aergerniss gegeben und nicht geringen Unwillen gegen mich erregt, den sie denn auch bei Gelegenheit auszulassen nicht ermangeln werden. Darüber werde ich mich denn wohl zu trösten wissen in dem sicheren Vertrauen, dass die Zustimmung der Verständigen, an deren Beifall allein mir gelegen sein kann, mir nicht fehlen werde. Denn wenn ich auch keinesweges die Anmassung besitze zu glauben, dass ich überall und in jedem Stück das Rechte getroffen habe, so darf ich doch gegen die Hauptpunkte, auf denen das Gesammturtheil wesentlich beruht, schwerlich Widerspruch befürchten. Von Nebendingen, die für das Ganze gleichgültig sind, könnte ich selbst wohl eines und das andere bezeichnen, was Bedenken und Einwendungen hervorrufen dürfte; ich will indessen jetzt den künftigen Recensenten nicht vorgreifen. Nur ein *μνημονικὸν ἁμάρτημα* erlaube ich mir hier zu berichtigen, wofür vielleicht das Greisenalter, *τὸ λήθης γῆρας*, wie Platon im Phädros es nennt, zur Entschuldigung dienen mag. Die Berufung auf das Beispiel des Aristoteles hinsichtlich der Orphica, S. 7, hätte unterbleiben sollen. In den vorhandenen Schriften des Aristoteles kommt ausdrückliche Erwähnung der Orphica nur zweimal vor, de anima I, 5 und de gener. anim. II, 1 (in Metaph. XIV, 4 werden orphische Ansichten, aber ohne Angabe des Namens, berührt). An jenen beiden Stellen heissen sie *τὰ καλούμενα*, worin offenbar Zweifel an der Echtheit ausgesprochen ist. Zu der ersten derselben berichtet übrigens Philoponus, dass A. in dem Dialog *περὶ φιλοσοφίας* über Orpheus gesprochen habe, und nach den Worten des P. könnte es scheinen, als ob A. zwar die Echtheit der angeblichen Orphica, nicht aber die Existenz des Orpheus selbst be-

zweifelt habe. Ich glaube aber, dass Philoponus hier dem A. nur seine eigene Meinung unterschiebe: wenigstens nach Cicero de n. d. muss A. auch die Existenz des O. in Abrede gestellt haben, da die Worte C.'s nur dann einen dem Zusammenhange angemessenen Sinn haben, wenn man sie auf die Person des O. selbst, nicht, wie einige Erklärer gewollt haben, nur auf die Qualität desselben als Dichter bezieht.

Im Texte der Theogonie v. 245 hätte eigentlich die im Commentar S. 148 besprochene Lesart hergestellt werden müssen. — Ebendaselbst v. 268 hätte die Coniectur *ἕποντο* für *ἕπονται* Erwähnung verdient. — Im Commentar S. 248 konnte wegen der Dione als Mutter des Dionysos auf Op. ac. II p. 155 verwiesen werden. — Bei der S. 287 vorgetragenen Vertheidigung der Theogonie gegen Bernhardy's Tadel hat mir die erste Ausgabe von dessen Grundriss der griech. Litt. vorgelegen, was ich deswegen ausdrücklich bemerke, weil in der dritten mir erst vor wenigen Tagen in die Hände gekommenen Bearbeitung jener Tadel wenigstens in den meisten Punkten stillschweigend zurückgenommen ist. Meine Vertheidigung zurückzunehmen, wenn ich es auch noch gekonnt hätte, war deswegen doch wohl nicht rathsam. Bei einer neuen Bearbeitung des Grundrisses, die sich wohl erwarten lässt, möchte ich dass die auf S. 304 z. E. stehende Stelle etwas deutlicher gefasst und der Leser nicht zu dem jetzt fast unvermeidlichen Missverständniss verleitet würde, als sei das dort hinsichtlich der Composition (oder Compilation) der Theogonie Vorgetragene nicht meine, sondern B.'s der meinigen entgegengestellte Ansicht.

Greifswald, den 1. December 1867.

VERBESSERUNGEN.

S. 39 Z. 2 v. u. lese man alten für allen.
- 47 v. 137 - - μεϑ' - μέϑ'.
- 55 v. 381 - - μετ' - μέτ'.
- 57 v. 425 - - μέτα - μετά.
- 68 Anmk. zu v. 706 Z. 8 lese man könne für können.
- 91 Z. 19 v. o. nach Gottheit setze man hinzu gedacht.
- 98 - 5 v. o. lese man gleichem Stamme.
- 108 - 9 v. u. - - dem Dichter für ihm.
- 121 - 18 v. o. - - zuzusprechen für abzusprechen.
- - - 22 v. o. - - Anführungen für Anführung.
- 131 Anm. 5 Z. 4 v. u. lese man Stob. für Strab.
- 146 Z. 5 v. u. lese man auflöst.
- 148 - 20 v. o. - - den Namen der Mutter.
- 183 - 15 v. o. - - Dichtern für Dichter.

Einleitung.

Die Anfänge theogonischer Dichtung unter den Griechen gehören offenbar einer früheren Zeit an als die uns erhaltenen Ueberreste des heroischen Epos, wie sie in der Ilias und Odyssee uns vorliegen. Denn in diesen selbst schon finden sich nicht spärliche Angaben über die Herkunft und die verwandtschaftlichen Beziehungen der Götter unter einander, die ein gewisses theogonisches System erkennen lassen, mit welchem, was derartiges bei Späteren vorkommt, theils übereinstimmt, theils aber auch davon abweicht: wie denn überhaupt die ganze Götterlehre der Griechen zu keiner Zeit ein systematisch zusammenhängendes und allgemein anerkanntes Ganzes gewesen, sondern immer nur ein Aggregat von allerlei Ansichten geblieben ist, in welchem zwar allerdings gewisse Grundvorstellungen als allgemein herrschende zu erkennen sind, im Einzelnen aber unzählige Verschiedenheiten hervortreten, da nicht allein jedes Volk, jede Landschaft Griechenlands ihre besonderen Vorstellungen und Glaubensformen hatte, sondern auch einzelne Individuen sich der Freiheit bedienten, über die Götter und göttlichen Dinge eigene Ansichten zu hegen und vorzutragen. Bei Dingen, wo von eigentlichem Erkennen und Wissen nicht die Rede sein konnte, und bei einem Volke, bei dem der Particularismus in solchem Grade wie bei den Griechen herrschend war, konnte sich keine katholische Glaubenslehre geltend machen, zumal es an jeder kirchlichen Autorität fehlte, welche Macht gehabt hätte, die Orthodoxie festzustellen und abweichende Ansichten zu unterdrücken.

Die theogonischen Angaben nun, die wir in den homerischen Gedichten hier und da antreffen, lassen, wie gesagt, eine Art von System erkennen, zu welchem sich die Dichter derselben bekannten. Dieses System enthielt Ansichten über die Entstehung der Welt, über die in den verschiedenen Theilen der Welt waltenden Mächte, die als per-

sönliche Wesen gedacht wurden, über eine Aenderung der Weltherrschaft, die von älteren Gottheiten auf jüngere übergegangen, über Vermälungen, Zeugungen und Verwandtschaften der Götter, und es ist kein Grund zu bezweifeln, dass von diesen Dingen, worüber in jenen Gedichten nur Einzelnes gelegentlich erwähnt und als bekannt vorausgesetzt zu werden pflegt, nicht auch bereits eine mehr zusammenfassende Darstellung, also ein kosmogonisches und theogonisches Dichterwerk, vor der Ilias und Odyssee vorhanden gewesen sei. Zuverlässige Berichte über ein solches giebt es freilich nicht: denn was von Theogonien vorhomerischer Dichter, eines Linus, Musäus, Orpheus, Thamyris, Paläphatus gesagt und als aus ihnen entnommen angeführt wird, ist augenscheinlich und anerkanntermassen von jüngerem Alter, und zum Theil aus ziemlich später Zeit[1]). Das Gepräge höheren Alters trägt nur das eine theogonische Gedicht, welches unter dem Namen des Hesiod überliefert ist, eines in Böotien lebenden Dichters kymäischer Abkunft, der dem Homer gleichzeitig oder wenigstens nicht lange vor oder nach ihm gelebt haben soll. Bei der Unsicherheit aber über Homer's Person und Zeitalter sind solche Angaben über Hesiod's Zeit offenbar weit entfernt von chronologischem Werthe. Was daneben über des böotischen Dichters Person und Verhältnisse angegeben wird, ist wenig, und dies wenige theils offenbar fabelhaft, theils wenigstens sehr unzuverlässig, und selbst über diejenigen Angaben, die in einem der ihm zugeschriebenen Gedichte, den Werken und Tagen, vorkommen, lässt sich Zweifel erheben, ob sie wirklich von dem Dichter selbst herrühren, oder erst später von Interpolatoren eingesetzt sein mögen. Für den Zweck der gegenwärtigen Arbeit würde es ganz überflüssig sein, auf nähere Erörterung über diese Fragen einzugehen: wir dürfen uns mit der Erklärung begnügen, dass wir die Existenz eines Dichters Namens Hesiodos in Böotien um die Zeit, welche herkömmlich als die homerische Zeit bezeichnet wird, also etwa im neunten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, durchaus nicht in Abrede zu stellen geneigt sind, dass wir aber als anerkannt und keinem Zweifel unterworfen hinzufügen, es habe im Alterthum eine nicht geringe Anzahl von Gedichten unter Hesiod's Namen gegeben, welche augenscheinlich weder von einem und demselben Verfasser noch aus einer und derselben Zeit herrührten. Eins von diesen Gedichten, die

---

[1]) S. darüber die Abh. *de poesi Graec. theogonica* in meinen Opusc. ac. II, 1—24.

Werke und Tage, wurde von den Landsleuten des Hesiodos, den Böotern, als echt anerkannt, wie Pausanias IX, 31, 4 berichtet; von Andern, sagt derselbe, wurde ihm ausserdem noch ein Gedicht über die Weiber und die sogenannten grossen Eöen, die Theogonie, ein Gedicht über den alten Propheten Melampus, ferner über des Theseus und Peirithoos Hinabfahrt in den Hades, Belehrungen des Cheiron an den Achilleus, einige an die Werke und Tage sich anschliessende Stücke, endlich auch ein Gedicht über Zeichendeutung und Mantik zugeschrieben. Noch andere, die von Andern genannt werden, übergehen wir mit Stillschweigen. Fragen wir aber nach der Ursache, weswegen eine so beträchtliche Anzahl verschiedener Gedichte als hesiodische bezeichnet sei, so ist freilich eine ganz bestimmte Nachweisung darüber um so weniger möglich, da uns die meisten dieser Gedichte nicht mehr vorliegen, und wir deswegen nicht im Stande sind, mit vollkommner Sicherheit darüber zu entscheiden, ob nicht etwa nur ein gemeinschaftlicher unterscheidender Charakter derselben die Veranlassung gewesen sei, sie alle unter derselben Kategorie als hesiodische zu bezeichnen. Halten wir uns aber zunächst an die beiden uns vorliegenden Gedichte, die Werke und Tage und die Theogonie, so tritt uns, bei der grossen Verschiedenheit des Inhaltes, doch als das Gemeinschaftliche beider die didaktische Tendenz entgegen. Denn wie in jenem Belehrungen über die Verhältnisse und Obliegenheiten des täglichen Lebens, über die Geschäfte namentlich des Ackerbaues, und über die Beobachtung geselliger und religiöser Pflichten ertheilt werden, so wird in der Theogonie Belehrung über die Anfänge der Welt, über die Herkunft und verwandtschaftlichen Beziehungen der übermenschlichen in der Welt und ihren Theilen waltenden Wesen und über die von den älteren auf die jüngeren übergegangene Weltregierung gegeben. Und zwar ist eben nur dies, kurze Belehrung in übersichtlicher Vollständigkeit, der Zweck, mit beinahe gänzlicher Verzichtleistung auf eigentlich epische Darstellung. Denn wenn sich auch an einigen Stellen etwas ausführlichere Erzählungen eingeschoben finden, — über deren Grund und Zweck gehörigen Ortes zu reden sein wird, — so machen doch diese nicht den eigentlichen Hauptinhalt aus und sind sichtlich verschieden von der Weise des eigentlich so zu nennenden Epos, dessen Tendenz keine andere ist, als durch anschauliche und ansprechende Schilderung von Handlungen und Ereignissen und lebendig charakterisirende Darstellung der dabei betheiligten göttlichen oder menschlichen Persönlichkeiten dem Zuhörer seelenvolle Bilder des Lebens vorzuführen,

die ihn menschlich anziehen und rühren oder ergötzen können. — Entschieden als Lehrgedichte sind die *Χείρωνος ὑποθῆκαι*, die Astrologie, die Ornithomantie und was sonst Pausanias als *μαντικὰ ἔπη* bezeichnet, anzusehen. Aber auch von den erzählenden Gedichten dürfen wir annehmen, dass es in ihnen weniger darauf angekommen sei, den Zuhörer durch poetische Darstellung von Ereignissen und Schilderung von Charakteren zu interessiren und zu befriedigen, als vielmehr darauf, die Kunde einer Reihe von Begebenheiten der Vorzeit in einem gewissen möglichst vollständigen Zusammenhange zu überliefern. Im Einzelnen mochte die Darstellung immerhin wirklich epische Färbung haben; dies waren denn aber auch nur Einzelheiten, durch kein ideales Band zu einem poetischen Ganzen verbunden, sondern blos äusserlich an einander gereihte Stücke, deren kunstlose Aufeinanderfolge namentlich das die einzelnen Partien verbindende *ἢ οἵη* in den danach benannten grossen Eöen uns vergegenwärtigen kann. Auch die Melampodie, obgleich kein Lehrgedicht in der Weise der Werke und Tage und ähnlicher, sondern eine Erzählung von den Thaten und Schicksalen des alten mythischen Sehers Melampus und der ihm ähnlichen Tiresias, Mopsus, Amphiaraus u. s. w., welche als kundig nicht blos der Weissagung, sondern auch gewisser Weihungen, Reinigungen und Sühnungen gefeiert wurden, scheint vorzugsweise die Absicht gehabt zu haben, dergleichen zu lehren und zu empfehlen. Endlich auch der Aigimios, welchen Einige dem Hesiod, Andere dem Kerkops zuschrieben, wenn gleich ebenfalls erzählend, war doch wahrscheinlich vorzugsweise darauf angelegt, die Sagen über die Urgeschichte des dorischen Stammes und seiner Wanderungen zusammenzufassen. Kurz wir sind wol berechtigt, als das Gemeinsame aller jener als hesiodisch bezeichneter Gedichte, auch derer, die nicht als Lehrgedichte im engeren Sinne gelten können, doch die in ihnen vorwaltende didaktische Tendenz anzusehen und eben hierin den Grund zu finden, um deswillen sie unter jenem Namen begriffen wurden. Mag man immerhin die unbekannten Verfasser jener Gedichte als eine hesiodische Dichterschule bezeichnen, nur freilich in keinem andern Sinne, als in welchem Göttling den Ausdruck gefasst wissen will[1]), und in welchem wir auch von einer Götheschen oder Schillerschen Schule reden können, wobei Niemand an eigentliche Unterweisung

[1]) In der zweiten Ausg. des H. p. XXII. Vgl. übrigens bes. Marckscheffel, Hesiodi etc. fragm. p. 65 ff., auch Vilmar, Litteraturgesch. S. 514 d. 11. Aufl.

von Schülern durch Lehrer, sondern lediglich an Nachahmung denkt. Wenn Hesiod der erste war, dessen Gedichte sich durch ihre mehr oder weniger lehrhafte Beschaffenheit von dem homerischen Epos unterschieden, so konnte es leicht geschehen, dass man eine Anzahl von Gedichten namenloser Verfasser eben wegen jener Beschaffenheit, die sie bei aller sonstigen Verschiedenheit des Inhaltes mit jenen gemein hatten, auch nach ihm benannte.

Als wirklich von dem alten Hesiodos herrührend liessen, wie oben bemerkt, die Böotier am Helikon nur die Werke und Tage gelten. Pausanias, indem er uns dies berichtet, giebt dabei zugleich zu verstehen, dass auch ihm unter den vielen Gedichten, die man hesiodische nannte, gar manche nicht von jenem alten Sänger herzurühren scheinen; ganz ausdrücklich aber bezeichnet er die Theogonie als unecht, während er doch die Kataloge mehrmals ohne Andeutung eines Verdachtes der Unechtheit als hesiodisch anführt, wogegen er bei Anführung der Eöen niemals den Namen des Hesiod hinzufügt, woraus denn wol mit Recht geschlossen wird, dass er an die Echtheit dieser nicht geglaubt habe[1]). Wenn er also die Kataloge für echt hielt, d. h. sie demselben Dichter zuschrieb, von dem die Werke und Tage herrührten, so erhellt hieraus wenigstens dies, dass er sich in seinem Urtheil über die Echtheit oder Unechtheit keineswegs blos durch die Böoter habe bestimmen lassen[2]), sondern dass er andere Gründe gehabt haben muss, die ihn veranlassten, jenen zwar wegen der Theogonie, nicht aber wegen der Kataloge beizustimmen. Welche Gründe ihn bestimmt haben, können wir, da er selbst sich darüber nicht ausspricht, auch nicht angeben; aber nicht übersehen dürfen wir es, dass seine Ausdrücke hinsichtlich der Theogonie ganz so lauten, als spreche er, indem er diese für unecht erklärt, damit nicht eine individuelle Ansicht, sondern ein sehr allgemeines und bei Kennern feststehendes Urtheil aus. „Mag, wem's beliebt, die Theogonie für echt halten", sagt er IX, 35, 5, „Hesiod oder wer dem Hesiod die Theogonie untergeschoben hat", heisst es ebend. c. 27, 2, besonders deutlich aber redet er VIII, 18, 1: „Einige,

---

[1]) Das Verhältniss zwischen den Katalogen und den Eöen ist von Marckscheffel p. 109 ff. nach gründlicher Untersuchung so bestimmt: es waren ursprünglich zwei verschiedene Werke: die Kataloge bestanden aus drei Büchern; wegen der Aehnlichkeit des Inhalts aber wurden später die Eöen damit verbunden, und als viertes, vielleicht auch fünftes Buch der Kataloge bezeichnet, woraus sich denn auch erklärt, wie bei Anführungen bald beide unterschieden werden, wie vom Pausanias, bald auch nicht.

[2]) Was mit vielen Andern auch Welcker zu glauben scheint, Theog. S. 57.

welche die Theogonie für ein Werk des Hesiodos ansehn": denn so konnte er offenbar nur reden, wenn derer, die an die Echtheit der Theogonie glaubten, nicht eben viele waren. Er selbst gehört also offenbar nicht zu diesen Gläubigen, weswegen er denn auch von Ruhnken[1]) als ein criticus egregius gerühmt wird, und das Lob eines gesunden Urtheils dürfen wir ihm wenigstens nicht vorenthalten, wenn er auch nur verständig genug war, sich der Stimme der Kenner anzuschliessen. Sein Zeugniss über die Ansicht dieser von der Unechtheit der Theogonie ist nun freilich das einzige, was wir anführen können; wer aber daraus, dass wir anderswo nichts dergleichen hören, den Schluss ziehen wollte, dass wirklich doch die Echtheit der Theogonie ziemlich allgemein als zweifellos gegolten habe, der würde in der That nur seine eigene Unbedachtsamkeit an den Tag legen. Zu Untersuchungen über die Echtheit oder Unechtheit der diesem oder jenem älteren Autor zugeschriebenen Werke war man vor der Zeit der alexandrinischen Gelehrsamkeit überhaupt wenig geeignet und geneigt: galten z. B. doch auch die *Χείρωνος ὑποθῆκαι* und die grossen Eöen für echte Gedichte des Hesiod, bis Aristophanes von Byzanz ihre Unechtheit behauptete[2]); vorher hatte man sie auf Glauben für echt genommen. Und so war es in der Regel: man liess als Verfasser denjenigen gelten, den die Ueberschrift nannte, und nur wenn die augenscheinlichsten Gründe dazu nöthigten sprach man seine Zweifel aus. Wenn also Herodot II, 53, der sich gegen die zu Tage liegenden Zeichen jüngeren Ursprungs in den angeblich älteren Gedichten eines Linus, Musäus, Orpheus nicht verschliessen konnte, doch den Hesiod für den Verfasser sei es der Theogonie selbst, sei es anderer Gedichte hielt, in denen Theogonisches vorkam, so that er es, weil er hier keinen Grund fand der Ueberlieferung zu widersprechen: dass er sich aber wirklich auf kritische Untersuchungen darüber eingelassen, wird schwerlich Jemand glauben. Ja selbst wer an die Ueberlieferung nicht glaubte, konnte sich doch bei gelegentlichen Anführungen immerhin an die einmal herkömmliche Bezeichnung anschliessen, wenn es eben auf den Namen des wahren Ver-

---

[1]) In der Vorrede zur Ausg. des Hymn. in Cer. p. V ed. Lips.

[2]) Vgl. Quintil. 1, 1, 15 u. d. Schol. zu Hes. Scut. p. 21 Rank. — Wolf. proleg. p. CCXVIIIf. bezieht das Urtheil des Ar. nicht auf die Beschreibung des Schildes allein, wie ein anderes Schol. bei Göttling p. 108, sondern auf die gesammten Kataloge. Die Fassung des ersten Schol. ist nicht ganz deutlich: ist aber wirklich nicht blos die Beschr. des Schildes gemeint, sondern das ganze Buch, worin sie stand, so war dies das 4. der Kataloge, also eigentlich Eöen zu nennen, worüber die erste Anm. auf der vorigen Seite.

fassers nicht ankam. So macht es z. B. Aristoteles auch hinsichtlich des Orpheus, von dessen Sätzen er mehrmals redet, ohne einen Zweifel an der Echtheit der ihm beigelegten Schriften auszudrücken, obgleich wir zufällig aus Cicero d. nat. deor. 1, 38, 107 wissen, dass er selbst die Existenz des Orpheus geleugnet habe [1]). Ebenso wird also auch aus den Stellen, wo Aristoteles dies oder jenes aus der Theogonie mit Hesiods Namen anführt, nicht gefolgert werden dürfen, dass er wirklich den alten askräischen Dichter für den wahren Verfasser der Theogonie gehalten habe. Ganz dasselbe lässt sich vom Zeno, vom Chrysipp und andern Philosophen sagen, die sich häufig auf die Theogonie einliessen, um die dort vorkommenden Mythen ihrem System gemäss zu deuten oder zu kritisiren: es kam ihnen dabei nur auf die Mythen an; ob, der sie vortrug, wirklich Hesiod oder ein Anderer sei, war vollkommen gleichgültig. Von den alexandrinischen Grammatikern wissen wir zwar, dass sie neben andern hesiodischen Gedichten auch die Theogonie behandelt haben, und es sind uns einige ihrer theils kritischen theils exegetischen Bemerkungen über sie erhalten; aber alle beziehen sich lediglich auf einzelne Stellen [2]): ob auch die höhere Kritik von ihnen geübt, Untersuchungen über die Echtheit oder Unechtheit des ganzen Gedichtes angestellt worden und bestimmte Urtheile darüber ausgesprochen seien, ist aus Nichts zu ersehen. Denn dass aus Angaben wie die des Schol. zu Il. XVIII, 39, Zenodot habe die dort besprochenen Verse der Ilias wegen ihres hesiodischen Charakters beanstandet (athetirt), nichts für Zenodots Urtheil über die Echtheit der Theogonie gefolgert werden könne, leuchtet ja wol Jedem ein [3]). Ausdrückliche Zeugnisse für den Glauben von Kritikern an die Echtheit, d. h. für den Glauben, dass die Theogonie von demselben Dichter wie die Werke und Tage herrühre, findet man nirgends [4]), wenn man nicht etwa die Anmerkung des Proklos hieher ziehen will,

---

[1]) Vgl. Op. ac. II p. 501 f.

[2]) Sie sind angezeigt in den Op. ac. II p. 500 not. 28.

[3]) Der hes. Char., den Z. in der angef. Stelle fand, besteht augenscheinlich nur in der Aufzählung der verschiedenen Nereidennamen, die an ähnliche in der Th. erinnerte. Anderswo, Il. XXV, 614, nur in der Aehnlichkeit des Ausdrucks mit Th. v. 8, und Od. XV, 74 in der Aehnlichkeit der dort ausgesprochenen Regel mit dergleichen in den Werken und Tagen, wie auch Il. XXIV, 45 mit O. et D. 316 wörtlich und Od. XVII, 347 mit O. et D. 315 beinahe wörtlich übereinstimmen.

[4]) Gegen Mützell, der S. 309 grosses Gewicht darauf legt, dass Plutarch keinen Zweifel an der Echtheit der Th. ausspreche, bemerkt Welcker S. 15 sehr richtig, es folge daraus, dass Plutarch mit so vielen Andern die Theogonie als hesiodisch anführe, nur dies, dass seines Wissens die Kritik auf dieses Gebiet nicht vorgedrungen war.

der zu den W. und T. v. 48 bemerkt, dass der Dichter der W. u. T. sich an jener Stelle auf die Geschichte von dem Opfer zu Mekone beziehe, die er bereits in der Theogonie erzählt habe, oder zu v. 51, wo bemerkt wird, dass offenbar die Theogonie früher als die W. u. T. gedichtet sein müsse, weil das hier nur kurz angedeutete in jener genauer ausgeführt sei und deswegen hier als schon bekannt vorausgesetzt werde, oder endlich zu v. 11, über die beiden Erides, wodurch der Dichter seine frühere Angabe über eine Eris in der Theogonie berichtigt habe. Sicherlich indessen wird man so wenig hierin, als in dem Mangel ausdrücklicher Aeusserungen von entgegengesetzter Seite eine Berechtigung finden dürfen, den oben angeführten Aussagen des Pausanias ihre volle Geltung als Zeugniss für die damals wenigstens unter den Kennern vorherrschende Ueberzeugung von der Unechtheit der Theogonie abzusprechen, eine Ueberzeugung, gegen die heutzutage wahrscheinlich nur wenige sich verschliessen möchten, wenn auch nicht ohne einen sehr bedenklichen Vorbehalt, dergleichen wir bei Pausanias und denen, welchen er sich anschliesst, nicht vorauszusetzen befugt sind.

Dass die Theogonie in der Gestalt wie wir sie jetzt lesen gar manchen kritischen Bedenken unterliege, ist unleugbar und längst von Vielen bemerkt worden. Nachdem anfangs nur gegen diese oder jene einzelne Verse oder Stellen der Verdacht der Unechtheit ausgesprochen war, richtete sich weiterhin die Aufmerksamkeit auch auf die Composition des ganzen Gedichtes, und da geschah es denn, dass man bald eine richtige Ordnung und Verbindung der verschiedenen Theile vermisste oder zu vermissen glaubte, bald an Wiederholungen Anstoss nahm, bald Ueberflüssiges, Ungehöriges, auch Widersprechendes zu rügen fand, bald endlich auch Ungleichheiten in der Behandlung der Gegenstände oder in Sprache und Ausdruck wahrnahm, aus welchem allem man die Folgerung zog, dass diese Theogonie nicht als das einheitliche Erzeugniss eines alten Dichters, sondern als eine Composition aus verschiedenartigen Stücken anzusehen sei, in welcher, wenn auch ein gewisser Plan wol erkannt werden mochte, sich doch ein so grosser Mangel an den wesentlichsten Forderungen der Classicität hervorthue, wie man ihn einem echten Werke des altberühmten askräischen Sängers, des Rivalen Homers, unmöglich zutrauen dürfe. Aber da nun doch einmal die Tradition von einer Theogonie dieses alten Hesiodus vorhanden war und nicht ignorirt werden durfte, und da eine nicht geringe Anzahl von Anführungen aus der hesiodischen Theogonie sich

unleugbar auf diesen oder jenen Theil der jetzt vorhandenen bezogen, so meinte man dies nur durch die Annahme erklären zu können, dass allerdings wol Manches aus jener alten und echten auch in dieser enthalten, aber durch eine Menge von allerlei fremden Zusätzen alterirt und gleichsam überwuchert sei. Schon Thiersch dachte an eine viel kürzere und knappere Urtheogonie, die sich meist nur auf genealogische Angaben über Herkunft und Verwandtschaft der Götter beschränkt habe, dann aber durch Interpolationen, die er den Rhapsoden zuschrieb, zu dem gegenwärtigen umfangsreicheren Gedichte erweitert worden sei. Also die Unechtheit dieses, so wie es jetzt ist, wurde anerkannt, mit dem Vorbehalte indessen, dass doch auch in ihm nicht Alles unecht, sondern Manches aus dem alten und echten Werke des Hesiod erhalten sei. Nun galt es den Versuch zu machen, ob sich nicht das Echte und Ursprüngliche von dem Unechten, d. h. von den fremden Zusätzen, nach gewissen Kriterien unterscheiden und absondern liesse, wozu denn nun verschiedene Wege eingeschlagen worden sind.

Der Gesammtinhalt der uns vorliegenden Theogonie zerfällt seiner Beschaffenheit nach zunächst in zwei Hauptpartien: die eine besteht in genealogischen Angaben, die andere aus eingeschalteten Erzählungen, von denen einige kürzere sich allerdings als unentbehrlich darstellen, um die einzelnen Abschnitte der Göttergenealogie mit einander zu verbinden, andere längere aber unbeschadet der genealogischen Darstellung auch fehlen dürften. Dazu kommt noch eine gewiss sehr entbehrliche und überdies sehr verworrene Beschreibung der äussersten Weltgrenzen und unterirdischen Orte, die einen unverhältnissmässigen Raum einnimmt, und eine gegen alle übrigen Partien merklich abstechende wortreiche Verherrlichung der Hekate; endlich auch in der eigentlich genealogischen Partie die Aufführung einer Anzahl fabelhafter Wesen, die man in einer Göttergenealogie nicht anders als höchst befremdlich finden kann. Fassen wir nun aber die eigentlich zur Göttergenealogie gehörigen Stücke, die man als alt und echthesiodisch anzusehn am wenigsten Bedenken tragen kann, näher ins Auge, so kommt in ihnen häufig genug der Fall vor, dass die Aufzählungen der verschiedenen Zeugungen in Versgruppen von je drei oder je fünf Versen vorgetragen werden: und diese sehr zu Tage liegende Erscheinung hat denn Veranlassung zu dem Gedanken gegeben, dass damit ein Kriterium für die Unterscheidung der alten und echten Theogonie von den späteren Zusätzen gegeben sei. Die echte Theogonie habe durchgängig nur aus solchen Versgruppen — Strophen nannte man sie — bestan-

den: was also sich deutlich in solchen Strophen zeige, oder woraus sich ohne Zwang und Gewaltsamkeit mit Leichtigkeit dergleichen zusammenstellen lassen, das dürfe man als der echten und ursprünglichen Theogonie angehörig betrachten; was sich in die Strophenabtheilung nicht füge, das sei als unechter späterer Zusatz anzusehn. Diesen von O. Gruppe zuerst gefassten Gedanken führte ein jüngerer Freund desselben, A. Soetbeer, dahin aus, dass er als die echte Theogonie ein aus fünfzeiligen Strophen bestehendes Gedicht von 72 solcher Pentaden herstellte, von welchen zwei statt des in der herkömmlichen Form aus 115 Versen bestehenden Proömiums eintreten, die übrigen 70 aber das Hauptgedicht enthalten. Von diesen aber wird ein grosser Theil, nämlich 29, nur dadurch gewonnen, dass von den zwischen den erforderlichen fünf stehenden Versen bald mehrere bald wenigere als unecht ausgestossen werden, nicht weil irgend ein sonstiger Grund sie als unecht erkennen liesse, sondern blos weil ohne ihre Ausmerzung die verlangte Fünfzahl überschritten werden würde. Von den übrigen 41 Pentaden werden etwa 18 oder 19 dadurch gewonnen, dass einige den erforderlichen fünf Versen sich zunächst anschliessende, auch wenn sie des Zusammenhanges wegen schwer zu entbehren sind, dennoch gestrichen werden, damit nur das postulirte Strophenmass nicht überschritten werde. Einer specielleren Darstellung des Verfahrens und seiner Ergebnisse darf ich mich um so mehr enthalten, als S. selbst später seine Ansicht zurückgenommen und sein Unternehmen für eine jugendliche Uebereilung erklärt haben soll [1]). Auch Gruppe, dem er die Anregung zu seinem Versuch verdankte, erklärte sich wider ihn, wenigstens in sofern, als er die pentadischen Strophen verwarf und dafür nur triadische anerkannte, wie denn auch an mehreren Stellen, z. B. namentlich in dem Abschnitt über die Vermälungen und Zeugungen des Zeus, v. 899—929, die Verse sich deutlich genug in solche Gruppen zu dreien absondern, die auch meist in den Ausgaben durch Absätze bezeichnet sind. Von dieser Stelle ausgehend unternahm denn Gruppe das Ganze der alten echten Theogonie in triadischer Strophencomposition herzustellen, was natürlich nicht ohne noch bedeutendere Ausmerzungen gelingen konnte, als diejenigen, die S. nöthig gefunden hatte. Auch manche der zu dem eigentlich genealogischen und theogonischen Theile zu zählenden Stellen mussten, weil sie sich ihm nicht in triadische Strophen fügen wollten, beseitigt werden, und

---

[1]) Nach Schneidewins Versicherung in den Götting. Anz. 1848 no. 137 S. 1370.

das endlich herauskommende Ergebniss war, dass er, von dem Anfang der eigentlichen Theogonie, also von v. 116 an gerechnet 37 solcher Strophen herausbrachte, die nichts weiter enthielten, als ein schlichtes genealogisches Verzeichniss von einer Anzahl kosmogonischer und theogonischer Persönlichkeiten, fast blos Namen, nur hier und da mit einigen Epithetis daneben. Die ganze Urtheogonie gestand er indessen in diesen 37 Strophen nicht wiederhergestellt zu haben: es sei Einiges verloren, was sich jetzt nicht mehr herbeischaffen lasse, jedoch nicht Allzuviel, etwa 13 Strophen, so dass das Ganze aus 50 Triaden, also 150 Versen bestanden habe. An diese allerdings sehr winzige und dürftige Urtheogonie sei dann von Späteren Manches als Ergänzung und Ausfüllung hinzugethan worden, wie z. B. die Genealogie der Nachtgeburten, die des Pontos und seiner Nachkommenschaft, der Iapetiden und Anderes, zwar ebenfalls in Strophen, aber nicht in triadischen, sondern in pentadischen. Noch Andere haben dann Zusätze in dekadischen Strophen eingefügt, wie z. B. die Titanomachie; endlich seien dazu noch manche andere aber nicht mehr strophische Interpolationen verschiedener Art gekommen, und so die Theogonie zu ihrem gegenwärtigen Umfange angewachsen. Die Aufnahme, die diese vermeintliche und mit grosser Zuversichtlichkeit vorgetragene Entdeckung bei den Alterthumsgelehrten fand, war natürlich nicht überall dieselbe. Einige schüttelten bedenklich ablehnend den Kopf, Andere, wenn sie auch die Ergebnisse jenes Restitutionsversuches nicht annahmen, ergriffen doch den Gedanken der strophischen Composition als einen fruchtbaren, aus welchem sich bei richtiger Anwendung wohl Gewinn ziehen lasse. In diesem Sinne erklärten sich z. B. ein Paar Beurtheiler in den Götting. gel. Anzeigen 1842 no. 126 ff. und in den Wiener Jahrbüchern Bd. 99 S. 163 ff., indem sie zugleich ihre eigenen auf diesen oder jenen meist nur subjectiven Gründen beruhenden Ansichten vortrugen, mit deren Relation ich mich nicht zu befassen brauche, da die Wissenschaft schwerlich etwas dadurch verliert, wenn sie der Vergessenheit übergeben werden. Nicht übergehen aber darf ich die Leistung des gefeiertsten Kritikers seiner Zeit, Gottfr. Hermanns, der sich ebenfalls für die Meinung ursprünglicher strophischer Composition der Theogonie erklärte, aber nicht triadische, sondern pentadische Strophen annahm, und sich dann daran machte, das vorhandene Gedicht demgemäss umzuarbeiten[1]). Was uns von ihm als die echte

[1]) In der Dissert. *de Hes. theog. forma antiquissima.* Lips. 1844.

Theogonie geboten wird, ist allerdings bedeutend umfangreicher nicht nur als die Gruppesche, sondern auch als die Soetbeersche. Es sind, mit Ausschluss des Proömiums, nicht weniger als 151 Pentaden, und in diesen ist in der That kein einziges von den Stücken, die wir als wesentliche Bestandtheile der Theogonie anzusehn geneigt sein möchten, übergangen, sondern es sind nur solche Zuthaten weggeschnitten, die wir ohne Bedauren aufgeben können. Achtundvierzig seiner Strophen, also etwa ein Drittel des Ganzen, gewinnt H. ohne gar zu gewaltsame Aenderungen. Unter diesen ist das Nereidenverzeichniss, v. 240—264, aus 25 Versen bestehend, allerdings eine durch 5 theilbare Zahl, aber ohne dass sich ein ersichtlicher Abschnitt zwischen ihnen ergäbe, weshalb denn die Theilung in 5 Pentaden nur eine willkürliche genannt werden darf. Dagegen das Okeanidenverzeichniss, v. 346—361, also 16 Verse, kann nur durch willkürliche Tilgung eines Verses (360), in drei Strophen gebracht werden. Die Partie von den Zeugungen des Zeus, wo die unbefangene Auffassung nur Gruppen von je drei Versen findet, wird in pentadische Strophen nur dadurch gebracht, dass theils einige Verse (904—906. 919. 925) als unecht gestrichen, theils aber Ausfall von einigen Versen angenommen wird, wie nach v. 916 drei Verse ausgefallen sein sollen, die H. aus einem früheren Theil, nämlich aus dem Proömium, wohin sie als v. 77—79 mit Unrecht gerathen sein sollen, heraufholt. In den übrigen Partien tritt selten der Fall ein, dass sich eine einigermassen beträchtliche Reihe von Pentaden ohne Aenderungen gewinnen lässt, sondern fast immer kommen mehr oder weniger Verse dazwischen, die die Reihe unterbrechen, so dass, nachdem 5 Verse als zusammengehörend genommen sind, der sich an den fünften genau anschliessende sechste, bisweilen auch der siebente, achte u. s. w., gestrichen werden müssen, nicht weil sie sachlichen Anstoss gäben, sondern nur weil sie die postulirte Fünfzahl überschreiten. Endlich ist auch der Fall nicht selten, dass Pentaden nur dadurch gewonnen werden, dass von den zwischen den 5 Versen stehenden des überlieferten Textes mehr oder weniger ausgeworfen werden müssen, ebenfalls ohne ersichtlichen anderen Grund, als weil es H. nun einmal auf Pentaden abgesehen hat. Diese Bemerkungen mögen hier genügen, da näheres Eingehen auf Einzelnes allzuviel Raum in Anspruch nehmen würde, und im Commentar sich später Gelegenheit bieten wird, das Erforderliche anzubringen. Unbedenklich ist freilich einzugestehen, dass Hermann seine beiden Vorgänger weit hinter sich gelassen hat, und dass, wenn einmal die An-

nahme einer älteren pentadisch componirten Theogonie gelten soll, die seinige sich ganz gut und vielfältig besser als die überlieferte lesen lässt. Nur die Frage wird man nicht unterdrücken können, wenn es wirklich einst eine so oder ähnlich componirte Theogonie gegeben hat, wie es denn erklärlich sei, dass diese strophische Compositionsform von den Alten, die die Theogonie behandelten, nicht auch bemerkt worden sein sollte. War sie wirklich vorhanden, so konnte sie nicht unbemerkt bleiben, und wurde sie bemerkt, so musste sie auch der Interpolation und sonstiger Verderbniss Widerstand leisten, falls man sich nicht etwa zu der Annahme entschliessen will, die Redaction unserer gegenwärtigen Theogonie habe es geflissentlich darauf angelegt, sie zu zerstören und ihre Spuren möglichst zu verwischen. Wir können es Keinem wehren, sich dazu zu entschliessen, und begnügen uns deswegen für jetzt nur mit dem aufrichtigen Geständniss, dass uns selber der Muth dazu fehlt.

Eine andere Frage aber, die sich uns aufdringt, ist die nach dem eigentlichen Zweck und der Bestimmung eines Gedichtes von der Beschaffenheit der Theogonie, mögen wir nun die überlieferte, oder statt ihrer die Hermannsche dem Hauptinhalte nach nicht wesentlich von ihr verschiedene ins Auge fassen. Keine von beiden, obgleich sie neben der blossen genealogischen Aufzählung auch mehrmals Erzählungen enthalten, ist doch als ein episches Gedicht im eigentlichen Sinne anzusehen, keine von beiden so angethan, dass wir sie für geeignet halten möchten, von Rhapsoden bei festlichen Gelegenheiten einer versammelten Menge zur Ergötzung oder, wenn man will, zur Erbauung vorgetragen zu werden. Man hat nun freilich auch wol von einer hieratischen oder priesterlichen Poesie geredet, die sich die Aufgabe gestellt, das Volk über seinen Götterglauben zu unterrichten; das ist aber eine völlig grundlose und mit Allem, was wir über das Verhältniss der Volksreligion und des Priesterthums in Griechenland ermitteln können, im Widerspruch stehende Vorstellung[1]). Religionslehrer waren die Priester nirgends, wie es denn überall keinen eigentlichen Religionsunterricht weder in Schulen noch in Tempeln gab, und bei der Beschaffenheit der griechischen Religion auch kaum geben konnte. Die Priester hatten keinen andern Beruf, als die herkömmlichen Cultusgebräuche in gebührender Weise zu verrichten, wobei sie denn zwar

---

[1]) Vgl. die Abh. *de theog. Hes. in sacris non adhibita*, Opusc. ac. II p. 464—474.

wohl Gebete zu sprechen, — ἀρητῆρες heissen sie deswegen auch bei Homer, — aber nicht zu predigen und zu lehren hatten. Eine priesterliche zur religiösen Belehrung des Volkes bestimmte Poesie ist deswegen gar wenig glaublich, und zwar am allerwenigsten eine solche, die sich nicht auf diesen oder jenen einzelnen Gott, sondern auf die Gesammtheit aller Götter bezogen hätte. Denn die Priester waren überall nur Verwalter des Dienstes der Götter, bei deren Tempeln sie angestellt waren; ein katholisches Glaubenssystem über die Götter war ebensowenig vorhanden, als es Tempel und Culte der Göttergesammtheit gab, und ein Lehrgedicht über ein solches allgemeines Glaubenssystem, eine Art von Katechismus der Götterlehre zur Belehrung der Gemeinde abzufassen konnte am allerwenigsten den Priestern in den Sinn kommen, die nur dem speciellen Cultus der Götter, für den sie angestellt waren, jeder in seinem Staate und gemäss den in diesem herkömmlichen Satzungen zu dienen hatten, und der den Griechen überall eigene Particularismus machte sich auch in der Religion geltend. — Und nun betrachte man sich die Theogonie, und sehe sie einmal darauf an, ob sie wirklich geeignet sei, als ein Katechismus der Volksreligion zu gelten: ein Gedicht, in welchem von dem, was eigentlich die Religion ausmacht, so ungemein wenig, um nicht zu sagen gar nichts vorkommt: denn was in der That davon vorkommt, ist wenigstens nur sehr indirect angedeutet, nur dem tiefer blickenden Auge erkennbar, für die Mehrzahl so gut als gar nicht vorhanden. *Nihil*, sagt auch Hermann S. 3, *in theogonia est, quod ad cultum sanctimoniamque deorum spectet*, und „es fragt sich", sagt Welcker, Theog. S. 71, „ob in der Theogonie ein Hauch theologischen und frommen Sinnes auch nur stellenweise fühlbar sei." Und wenn nun Hermann weiterhin meint: *potius ita statuendum est, propterea istam deorum generationis enarrationem esse strophis quibusdam compositam, ut facile edisci memoriaque teneri posset*, so wollen wir die strophische Composition als Erleichterungsmittel für das Auswendiglernen — wozu sie allerdings hätte dienen können — ganz dahin gestellt sein lassen, und nur fragen, von wem denn und zu welchem Zweck sollte die Theogonie auswendig gelernt werden? Es dürfte schwer sein, darüber eine befriedigende Antwort zu finden.

Betrachten wir nun aber die Theogonie, wie sie ist, wirklich ohne alle Vorurtheile und Voraussetzungen, sollte sie selbst uns denn gar nichts über ihre eigentliche Bestimmung verrathen können? sollten sich nicht in ihr irgend welche Andeutungen darüber finden, sobald

wir nur unbefangen die Augen offen halten, und uns nicht im Voraus vorgefassten Meinungen zu Liebe dagegen verschliessen? Ich sollte meinen, es gebe doch wirklich dergleichen, und will versuchen, diesen Ausspruch zu begründen, wobei ich zunächst etwas weiter ausholen muss.

Die gesammte Mythologie der Griechen, und demgemäss auch die gesammte auf dem Felde der Mythologie verkehrende Poesie, zerfällt naturgemäss in zwei Hauptclassen. In der einen werden die Thaten und Begebenheiten der vorgeschichtlichen Zeit geschildert, in welcher die Menschen den Göttern noch näher standen, der Zeit der Heroen, mit denen die Götter vielfältig verkehrten, sich an ihren Handlungen und Schicksalen persönlich und unmittelbar betheiligten, theils freundlich und fördernd, theils feindlich und hindernd eintraten; die andere dagegen hat allein die Götter selbst zum Gegenstande, ihre Verhältnisse unter einander und wie sie die Weltregierung unter sich getheilt und demgemäss auch die Menschen zu ihrem Dienste angeleitet und Heiligthümer und Culte haben stiften lassen. Wir mögen die Mythen der ersten Classe heroische, die der andern theologische nennen. Der Poesie wurde durch jene der reichste Stoff geboten: das alte Epos verkehrte vorzugsweise auf dem weiten Gebiete der heroischen Mythologie, theils so, dass es einzelne Reihen von Begebenheiten und Sagenkreise ausführlich und in lebendiger Darstellung schilderte und ausmalte, wie die beiden homerischen Epen und die sich daran schliessenden des Cyklus, theils aber so, dass die Dichter darauf ausgingen, eine grössere Zahl von Sagenkreisen zusammenzufassen und dadurch eine Art von Uebersicht der Heroengeschichte nach genealogischer Anordnung zu geben, von welcher Gattung die hesiodischen Kataloge und die Eöen waren, neben welchen ohne Zweifel auch wol noch andere ähnliche vorhanden gewesen sind[1]). Von Gedichten der anderen Classe, d. h. der theologischen Mythologie, können die grösseren homeridischen Hymnen einen Begriff geben, in denen Apollons Geburt auf Delos und die Stiftung seines Cultes auf dieser Insel, in einem zweiten die Gründung des pythischen Heiligthums und Orakels durch den Gott selbst, in einem dritten die Geburt des Hermes und seine ersten Thaten bis zur Vereinbarung mit dem Apollon, in einem vierten der Raub der Persephone, die Trauer der Demeter und die Stiftung des Dienstes der Göttinnen zu Eleusis geschildert werden. Wenn

[1]) Vgl. Op. ac. II p. 376 und die dort Angeführten.

nun diese nur einzelne Partien der theologischen Mythologie, einzelne Götter und Culte behandeln, und insofern mit den einzelne Partien der heroischen Mythologie behandelnden Epen der homerischen Poesie verglichen werden mögen, so ist es nicht undenkbar, dass es auch andere Gedichte dieser theologischen Classe von grösserem Umfange gegeben habe, theils solche, welche grössere Partien der allgemeinen Göttermythologie umfassten, wie die Kämpfe der Kroniden mit den Titanen, theils aber auch solche, die die Gesammtheit der Götter nach ihrer Abkunft und ihren verwandtschaftlichen Verbindungen in genealogischer Anordnung zu umfassen suchten, wie jene hesiodischen Epen der heroischen Mythologie die der Heroen. Von umfassenden Gedichten dieser theologischen Gattung — wir können sie füglich theogonische nennen — haben wir nun nur die hesiodische Theogonie übrig, ebenso wie uns von den umfassenden Heroogonien nur die Kataloge und die Eöen etwas näher bekannt sind. Dass es ältere Theogonien gegeben habe, ältere wol als die Gesänge der Ilias und Odyssee, haben wir bereits oben als glaublich angenommen, weil diese schon ein gewisses theogonisches System voraussetzen. Ebenso aber setzten nothwendig auch die Gedichte der heroogonischen Gattung ein solches System voraus, und es springt nun in die Augen, dass eine zusammenfassende Darstellung eines solchen, wenn auch nicht als unerlässliche, doch als angemessene und zweckmässige Einleitung und Vorbereitung für sie angesehen werden konnte. Und dass in der That die vorhandene Theogonie einst dazu bestimmt gewesen sei, einer Heroogonie vorangestellt zu werden und als eine Art von Vorbereitung für sie zu dienen, wird ja in ihrem Schlusstheile deutlich genug ausgesprochen. Denn nachdem v. 962 die eigentliche Theogonie oder Göttergenealogie geschlossen ist, folgt in einem kurzen Anhange eine genealogische Uebersicht der aus Verbindung von Göttinnen mit sterblichen Männern entsprossenen Söhne und Töchter, und darauf dann ein Paar Verse, die eine Erzählung von den aus der Verbindung von Göttern mit sterblichen Weibern erzeugten Heroen, also eine Heroogonie ankündigen. Dass die angekündigte Heroogonie eine andere sein sollte, als die hesiodischen Kataloge, ist gar kein haltbarer Grund anzunehmen. Marckscheffel (S. 101) meint zwar: *si reputamus eam rem* (d. h. *deorum et mulierum amores*) *non potuisse tam brevi carmine absolvi, quam dearum est recensus* (d. h. das in der Theogonie v. 963—1017 enthaltene Verzeichniss), *et idem argumentum notissimo illo γυναικῶν καταλόγῳ tractatum fuisse, dubitatio subnasci potest, an idem poeta, qui dearum*

recensum theogoniae addiderat, nihil praeterea ad huius ambitum amplificandum addiderit. Dass aber derselbe Dichter, von welchem jenes Verzeichniss herrührt, auch selber ein Verzeichniss der von Göttern und sterblichen Weibern entsprossenen Heroen hinzugedichtet haben sollte, glaubt wol schwerlich irgend Jemand; immerhin jedoch konnte er die Verse, welche ein solches ankündigen, hinzufügen, wenn er die Theogonie eben als eine Art von Einleitung und Vorbereitung dazu angesehen wissen wollte. Und wenn ohne Zweifel die in den Katalogen vorgetragene Heroogonie sich in der ganzen Art der Behandlung sehr wesentlich, wie von dem vorhergehenden kurzen Verzeichniss der Göttinnen, so auch von der eigentlichen Theogonie unterschied und weit mehr ausgeführte Erzählungen und Schilderungen enthielt, so lässt sich daraus allerdings mit Recht der Schluss ziehen, dass die Theogonie sammt jenen 57 Versen 963—1017 und jene Heroogonie nicht Werke eines und desselben Dichters gewesen; aber die Möglichkeit, dass dennoch das eine Werk dem andern als Einleitung und Vorbereitung vorangeschickt worden sei, bleibt nichls desto weniger bestehen. Selbst wenn es wahr wäre, dass der Inhalt jener 57 Verse (insofern ich M.'s *idem argumentum* richtig darauf beziehe), in der Heroogonie oder den Katalogen ebenfalls vorgekommen sei, würde dies kein allzutriftiger Gegengrund sein; es ist aber auch nicht wahr: es berechtigt uns durchaus nichts, anzunehmen, dass in den Katalogen auch von Verbindungen zwischen Göttinnen und sterblichen Männern erzählt worden sei. — Es ist nun freilich nicht als unmöglich zu behaupten, dass jener Schluss der Theogonie, der ihre Bestimmung als Vorbereitung für die Heroogonie zu dienen, unverkennbar ausspricht, ein unechter erst später gemachter Zusatz sei, die echte Theogonie aber solche Bestimmung nicht gehabt und lediglich die mit v. 962 abgeschlossene Göttergenealogie enthalten habe. Unmöglich, sage ich, ist diese Behauptung nicht; es fragt sich nur, ob sie durch hinreichende Gründe unterstützt werden könne und Anspruch darauf habe, für etwas mehr als ein auf unerweislichen Voraussetzungen und Vorurtheilen beruhender Machtspruch zu sein. Was giebt es denn nun für Gründe? Lassen sich etwa sichere Zeichen eines höheren Alters nachweisen, als des Alters der erweislich jüngeren Heroogonie? Ein neuerer Forscher, Chr. Petersen, hat in einer als Programm des Gymnasiums zu Hamburg im J. 1862 erschienenen Abhandl. über Ursprung und Alter der hesiodeischen Theogonie, den Versuch gemacht, die in der Theogonie enthaltenen Vorstellungen und Mythen nach ihrem

Alter zu sondern, einige als frühere andere als später entstandene zu bezeichnen, für manche auch das Local ihrer Entstehung zu ermitteln, um darauf seine Meinung von dem höheren Alter, wenn auch nicht der ganzen Theogonie so wie sie jetzt vorliegt, doch eines beträchtlichen Theiles derselben zu gründen. Ich will den Werth oder Unwerth jener Sonderung ganz auf sich beruhen lassen: gesetzt sie sei wirklich richtig, so würde doch keineswegs auch die Folgerung richtig sein, dass ein Stück, in welchem eine ältere Vorstellung, ein älterer Mythus vorkommt, deswegen auch selbst in älterer Zeit abgefasst sein müsse, als ein anderes, in welchem jüngere Vorstellungen und Mythen sich finden. Auch Petersen selbst sieht sich ja genöthigt, in der Theogonie eine Sammlung und Anordnung von Bruchstücken anzuerkennen, die natürlich nicht alle einem und demselbigen Dichter oder Zeitalter haben angehören können: nur will er die erste Sammlung dieser Bruchstücke dem Hesiod selbst zuschreiben, etwa um d. J. 900; dann aber sei diese Sammlung durch Einschiebsel und Aenderungen von Rhapsoden alterirt, und darauf „für die Bibliothek des Pisistratus" redigirt worden. Dass wir also in der Theogonie nicht ein einheitliches aus Einem Dichtergeiste hervorgegangenes Ganzes, sondern eine Composition verschiedener Stücke vor uns haben, darüber sind wir einverstanden: auch darüber, dass es wahrscheinlich in der Zeit des Pisistratus redigirt worden sei, findet keine wesentliche Differenz statt; für die Meinung aber, dass bereits einige Jahrhunderte früher ein Compositor die Theogonie aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt habe, und zwar kein geringerer als der alte askräische Sänger Hesiodus, bin ich ausser Stande einen andern Grund zu entdecken, als den Glauben an die Tradition des Alterthums, in dem die Theogonie, wenn auch nicht von Allen, und, wie ich hinzusetze, schwerlich von prüfenden Kennern, doch von der Mehrheit als ein Werk des Hesiod angenommen wurde. Dabei ist übrigens nicht ausser Acht zu lassen, dass unter allen bei den Alten vorkommenden Anführungen oder Beziehungen auf die Theogonie keine einzige ist, die uns veranlassen könnte anzunehmen, dass ihnen eine von der uns überlieferten in irgend einem wesentlichen Punkte verschiedene Form des Gedichtes bekannt gewesen sei. Vielmehr Alles, was von Angaben über, oder von Citaten aus der Theogonie bei alten Schriftstellern sich findet, und was von Mützell[1]) in grösster Vollständigkeit zusammengetragen ist, das findet sich wesent-

---

[1]) *De emendatione theog. Hes. libri tres.* Lips. 1833.

lich auch in unserer Theogonie. Dass mehr in einer alten Theogonie gestanden habe, als in der jetzigen steht, hat zwar Mützell geglaubt; aber dies ist von mir in der Abhandlung *de falsis indiciis lacunarum th. H.* (Opusc. ac. II p. 393—424) mit so schlagender Evidenz widerlegt worden, dass auch Petersen S. 5 nicht umhin gekonnt hat, mir beizustimmen. Aber auch dass in unserer Theogonie mehr stehe, als in der von den Alten für hesiodisch gehaltenen gestanden habe, lässt sich aus Zeugnissen alter Schriftsteller nicht erweisen. Die neueren Kritiker müssen sich freilich zu der Behauptung entschliessen, dass alle Stellen, welche auf eine spätere Zeit, als in welcher eine alte hesiodeische Theogonie gedichtet, oder, nach Petersen, componirt sein soll, hinweisen, von späteren Interpolatoren eingesetzt seien; aber dass auch im Alterthum eine solche Unterscheidung zwischen älteren und echten und dagegen späteren und unechten Partien des Gedichtes angestellt worden sei, ist nicht nur gänzlich unbezeugt, sondern auch, wie ich glaube, wenig wahrscheinlich. Die Alten standen noch nicht auf ähnlichem kritischen Standpunkte wie die Neueren; sie hatten noch nicht solche Untersuchungen über die allmähligen Erweiterungen geographischer und ethnographischer Kenntnisse oder Aenderungen von religiösen Vorstellungen und Ansichten angestellt, dass sie sich im Stande gefühlt hätten, was in der Theogonie älter, was jünger wäre, zu unterscheiden und demgemäss ein Urtheil über Echtheit oder Unechtheit der einzelnen Partien auszusprechen: und wenn auch von Einzelnen dergleichen Untersuchungen, z. B. in Beziehung auf die homerischen Gedichte von Aristarch, angestellt waren, so giebt es doch kein einziges Zeugniss, welches uns zu dem Schluss berechtigte, dass dergleichen auch hinsichtlich der Theogonie geschehen sei. Also wenn, ich will nicht sagen Herodot, Heraklit, Aristoteles u. s. w., sondern auch die späteren Gelehrten der alexandrinischen Zeit von der Theogonie als einem Gedichte Hesiods ohne Andeutung eines Zweifels an der Echtheit reden, so haben wir durchaus keinen Grund anzunehmen, dass sie damit nicht eben die Theogonie, sowie wir sie jetzt lesen, gemeint haben. Ich habe indessen bereits oben des Urtheils des Pausanias gedacht und es wahrscheinlich gefunden, dass dies kein singuläres Urtheil des Pausanias und keineswegs nur auf Glauben an die Auctorität der Böotier nachgesprochen sei, obgleich wir über die eigentlichen Gründe desselben von ihm nicht unterrichtet werden. Dass es aber nicht auf den wahrgenommenen Spuren späterer Abfassungszeit beruht habe, dürfen wir daraus schliessen, dass Pausanias die offenbar

späteren Kataloge dennoch ohne Bedenken für ein Werk des Hesiod zu halten scheint. Jedenfalls ist sein Urtheil ein allgemeines, und geht nicht blos auf diese oder jene Partie der Theogonie, sondern auf die ganze.

Dass nun die uns überlieferte Theogonie nicht vom Hesiod herrühre, sondern eine Composition etwa aus dem pisistratidischen Zeitalter sei um den Katalogen vorangestellt zu werden, ist eine längst von mir vorgetragene Ansicht, die zwar bestritten, schwerlich aber mit triftigen Gründen widerlegt werden kann. Dass in jener Zeit ein lebhaftes Interesse für Sammlung und Erhaltung der Werke der älteren Poesie stattgefunden habe ist allgemein anerkannt. Die Angaben über die Bemühungen des Pisistratus und seiner Söhne um vollständige Sammlung und richtige Ordnung der homerischen Epen, wenn man auch manches Einzelne in ihnen für apokryphisch erklären mag, unterliegen im Ganzen doch keinem Zweifel. Es war damals die Zeit, wo zuerst auch ein Lesepublicum zu entstehen begann und ein Interesse auch für solche Gedichte erwachte, die sich nicht sowohl zum Vortrage durch Rhapsoden in zahlreichen Versammlungen eigneten, sondern mehr zur Befriedigung der Wissbegierde Einzelner dienen konnten. Solcher Art waren wahrscheinlich die meisten der sogenannten Hesiodischen Gedichte: und dass die pisistratidischen Bemühungen sich nicht blos den homerischen, sondern auch den hesiodischen Dichtungen zugewandt haben, wird ja ausdrücklich bezeugt. Nicht unwahrscheinlich darf man auch die Vermuthung[1]) nennen, dass die damals gesammelten und redigirten Hesiodea in zwei grosse Sammlungen vereinigt worden seien, eine rein didaktische, an deren Spitze die *Ἔργα* standen, und wozu auch die *Ὀρνιθομαντεία*, die *Χείρωνος ὑποθῆκαι*, vielleicht auch *Ἔργα μεγάλα* und Astronomie gehörten, und eine mythologische, an deren Spitze die Theogonie gestellt wurde, auf welche dann die Kataloge, die Eöen und andere folgten. Und dass in der That die Theogonie auch manche Partien enthalte, die in einem lediglich theogonischen Gedichte befremdlich, in einem zur Vorbereitung auf die Heroogonie bestimmten Gedichte aber sehr erklärlich sind, wird sich schwerlich in Abrede stellen lassen. Die Kataloge und Eöen enthielten, wie wir aus zahlreichen Angaben und Anführungen erfahren, eine möglichst umfassende Heroogonie, in welcher neben den genealogischen Angaben auch mehr oder weniger ausführliche Erzäh-

---

[1]) S. Köchly, Homer u. d. gr. Epos, in d. Zeitschr. f. d. A. W. 1843 S. 113.

lungen von den Thaten und Schicksalen der Heroen vorkamen; die Theogonie aber enthält einen ziemlich langen Abschnitt von fabelhaften Wesen und Ungethümen, die in der Heroengeschichte auftraten und von einem oder dem andern der Helden, wie dem Perseus, dem Bellerophontes, dem Herakles bekämpft und überwältigt wurden. Für die Religion und den Cultus waren diese Wesen bedeutungslos, und in einem Gedichte, welches auf eine Art religiöser Belehrung ausging, wenn auch diese nur in genealogischen Angaben über die Gottheiten des Volksglaubens und den damit zusammenhängenden Andeutungen über die Folge der Götterdynastien bestand, hatte die Erwähnung jener Ungethüme keinen ersichtlichen Zweck; wohl aber konnte es zweckmässig scheinen, in einem Gedichte, welches als Vorbereitung für die Erzählungen von den Abenteuern der Heroen dienen sollte, auch ihnen ihre Stelle anzuweisen. Das Verzeichniss der Flüsse in der Theogonie ist allerdings einigen Ausstellungen unterworfen, worüber im Commentar zu reden sein wird; aber wie schon der Schol. zu Il. XII, 22 bemerkt, dass viele dieser Flüsse nur deswegen von dem Dichter der Theogonie — der ihm natürlich Hesiod heisst — genannt worden seien, weil sie auch in den homerischen Gedichten vorkamen, so lässt sich überhaupt annehmen, dass die Auswahl der Namen wol durch die Absicht bestimmt worden sei, die den Griechen weniger bekannten Flüsse entfernterer Gegenden, die aber in der Heroengeschichte vorkamen, schon hier nicht ungenannt zu lassen. Der Gedanke an eine Redaction — nicht an eine erste Composition — der Theogonie in der Pisistratischen Zeit und am Hofe der Pisistratiden, ist kein neuer, sondern von Manchen schon längst ausgesprochen. Ihm schliesst, wie wir eben gesehen, auch Petersen sich an, der die erste Composition des Gedichtes dem Hesiod selber zuschreiben zu müssen glaubt, und ähnlich meint auch Gerhard, dass es eine alte echthesiodische Theogonie gegeben habe, aus welcher manche Bruchstücke in die vorhandene im Wesentlichen die pisistratidische Redaction enthaltende Theogonie aufgenommen seien. Bruchstücke nur, weil es ja unverkennbar ist, dass die jetzige Theogonie sehr vieles enthält, was in einer alten hesiodischen nicht enthalten sein konnte, und weil, wenn eine solche damals noch ganz, nicht blos bruchstückweise, vorhanden gewesen wäre, sie auch wol erhalten sein würde. Mir dagegen ist die Existenz einer alten echthesiodischen Theogonie immer sehr zweifelhaft vorgekommen, da alles, was man dafür anführen mag, nichts als den Glauben der Alten an eine solche beweisen kann, alle Anführungen und Angaben aber sich

unleugbar nur auf die gegenwärtig vorhandene Theogonie beziehen, die ohne Zweifel nicht von Hesiod herrührt. Ich erkenne also, wenn die Alten von der Theogonie als einem hesiodischen Gedichte reden, darin nur einen Beweis, dass es ihnen noch nicht angelegen oder möglich gewesen sei, eine schärfere Kritik zu üben, sondern sie sich dabei beruhigt haben, als Verfasser denjenigen anzusehen, den die Ueberschrift nannte und der auch im Proömium sich selbst als Hesiodos darstellt. Wir haben hier also in der That eine Glaubensfrage, und ich muss gestehen, dass ich weniger Glaubensfähigkeit besitze, als diejenigen meiner Mitforscher, die sich von der Vorstellung einer althesiodischen Theogonie nicht losmachen können, kann es aber freilich den Andern, denen die Gabe des Glaubens in höherem Grade zu Theil geworden, nicht verwehren, wenn sie meinen Unglauben und meine Zweifelsucht entweder bedauern oder schelten. Gerhard freilich meint, oder behauptet wenigstens, S. 117, in einigen Stücken unserer Theogonie ein althesiodisches Gepräge zu erkennen, hat es aber unterlassen, sich näher darüber zu erklären und uns in den Stand zu setzen, uns mit eigenen Augen davon zu überzeugen. Wie es uns scheinen will, gilt ihm für althesiodisch alles dasjenige, was weder hinsichtlich der Form noch des Inhaltes Anstoss giebt, und was möglicher Weise auch der alte Hesiod gedichtet haben könnte. Ob sich darauf ein Beweis gründen lasse, darf ich wol dem eigenen Urtheil jedes Unbefangenen anheimstellen. Noch bedenklicher aber ist eine andere Meinung, die Gerhard, wenn auch nicht zuerst gehegt [1]), doch sich angeeignet und weiter ausgeführt hat. Er will nämlich, dass derjenige, welcher zuerst aus jenen vermeintlichen althesiodischen sammt sonstigen in die Theogonie einschlägigen Bruchstücken und einigen Zuthaten eigener Hand das Ganze der Theogonie componirt habe, der Pythagoreer Onomakritus gewesen sei. Dann aber sei noch ein anderer Bearbeiter darüber gekommen, welcher stellenweise andere althesiodische Fragmente eingeschoben, in denen der Inhalt der von Onomakritus aufgenommenen Stücke in anderer Fassung vorgetragen war, übrigens aber nicht sowohl an den altepischen Kern der Composition, als an die Zuthaten des ersten Diaskeuasten, d. h. des Onomakritus, Hand gelegt habe. Dieser zweite Bearbeiter, meint er,

[1]) Ueber Onomakritus' Betheiligung bei der Redaction der Hesiodea waren Vermuthungen ausgesprochen u. A. von Eichhoff de Onomacrito (Elberfeld. 1840) p. 14. Vgl. Nitzsch. de hist. Hom. Ip. 162. Ritschl, d. Alexandr. Biblioth. S. 54 f. Ueber Kerkops, Müller Prolegg. S. 399.

sei wol Kerkops gewesen. Als Zuthaten des Onomakritus bezeichnet er selbst, S. 139, die Abschnitte über Kyklopen und Hekatoncheiren (139—153), über Aphrodite's Geburt (188—202), über die Nacht (122—125. 211—232), über das Phorkysgeschlecht (277—366), über die Flüsse und Okeaniden (337—370), über Hekate (411—452), über die Befreiung der Kyklopen (501—506), über die Strafe des Prometheus (522—533. 613—616), über die Verschlingung der Metis (888—893), über Dionysos und Herakles (947—955 sammt 942), Plutos (972—974) und Phaethon (979—983), endlich über Geryoneus (979—983). Der grösste Theil dieser Einschiebsel werde durch die Vorliebe erklärlich, welche der zur Zeit des Pisistratus obwaltende orphische Standpunkt einzelnen räthselhaften Gottheiten zugewandt habe. Von orphischem Mysticismus des Onomakritus redet er mehrmals: orphische Tendenzen meint er, S. 138, in dem Hymnus auf Hekate und, S. 141, in dem Verzeichniss der Nachkommen des Phorkys zu entdecken, die Stelle über die Ausgeburten der Nacht sei dem orphischen oder dem empedokleischen Standpunkt mehr als dem hesiodischen entsprechend, S. 119, wie denn auch S. 141 von orphischer Andacht für die göttlich gefasste Nacht die Rede ist, und ebendort die Stelle von Aphrodite's Geburt im Sinne der Orphiker gedichtet sein soll, deren Theogonie zum Theil in gleichlautenden Versen (Lobeck. Agl. 542) den Inhalt derselben wiederhole. Uebrigens habe aber Onomakritus doch nicht umhin gekonnt, die Grenzlinien alter Vorstellung über die einander so vielfach verwandten Dichter Hesiod und Orpheus einzuhalten, S. 124, das heisst also, er habe nicht so viel Orphisches in die Theogonie bringen dürfen, dass dadurch diese Grenzlinien überschritten würden, sondern sich einer behutsamen Mässigung bedienen müssen; und S. 128 ist von einem durchschimmernden synkretistischen Standpunkt pisistratidischer Orphiker die Rede. Ob Andere dieses Durchschimmern auch wahrzunehmen vermögen, muss dahingestellt bleiben: nach meiner Ueberzeugung ist Gerhard's Haschen nach seinsollenden orphischen Spuren in der Theogonie vornehmlich nur dadurch veranlasst worden, dass unter der Pisistratidischen Commission, die sich nicht blos mit Homerischem sondern auch mit Hesiodischem beschäftigte, Onomakritus genannt wird, von dem bekannt ist, dass er angeblich Orphisches in Umlauf gesetzt, und Kerkops, der ebenfalls ein orphisches Gedicht verfasst haben soll. Nicht weil er wirklich Orphisches in der Theogonie gefunden, denkt er Onomakritus als Diaskeuasten, sondern weil muthmasslich sich Onomakritus auch

an der Theogonie betheiligt, glaubt er auch Orphisches in ihr finden zu müssen. Er selbst hat zwar allerlei über Orpheus geschrieben; ob ihm aber wirklich das Orphische besser bekannt sei, als uns Anderen auch, möchte ich mir zu bezweifeln erlauben. Uebrigens gab es nicht ein System orphischer Theogonie, sondern mehrere, und dasjenige, über welches wir, vorzugsweise aus den Schriften der Neuplatoniker, das meiste hören, ist zum grossen Theil ziemlich späten Ursprungs, von dem aber, was wirklich älter war, ist doch keinesweges mit Sicherheit zu ermitteln, ob es auch älter sei als die aus dem Pisistratidenalter stammende Composition unserer Theogonie. Von allen den Fabeln und Versen, die den Orphischen Gedichten mit dieser gemein waren — sie sind in meiner Abhandl. *de poesi theogonica.* Op. ac. II. p. 17 ff. zusammengestellt, — lässt sich füglich fragen, ob nicht vielmehr das orphische Gedicht sie aus der Theogonie, nicht aber die Theogonie sie aus dem orphischen Gedichte entlehnt habe. Und wenn wirklich die eigenthümlichen Ansichten, die wir anderswo als orphische angeführt finden, bereits zu der Zeit, als unsere Theogonie componirt wurde, in Umlauf gesetzt sein sollten — was von manchen wol zugestanden werden muss, — so könnte man eher muthmassen, dass die Theogonie die Bestimmung gehabt habe, ihnen gegenüber die altherkömmlichen Ansichten und Mythen zu vertreten, als dass sie selbst von orphischen Ansichten tingirt sei. — Soviel hierüber; was über die verschiedenen von G. vorgenommenen Scheidungen und Athetesen zu sagen erforderlich scheint, wird im Commentar Platz finden.

Jetzt aber wenden wir uns zur Betrachtung eines jüngsten aber durchgreifendsten und, wenn auch nicht ansprechendsten, doch anspruchsvollsten Unternehmens, die wahre, echte ursprüngliche Beschaffenheit der Theogonie und die Entstehung ihrer gegenwärtigen Gestalt oder Entstellung nachzuweisen, durch welches Köchly alle seine Vorgänger weit hinter sich gelassen hat. In seiner Dissertatio de diversis Hesiodeae theogoniae partibus. Turici 1860. geht er nach seinen eigenen Worten S. 10 darauf aus, *ut et hodiernam theogoniam in singulas, e quibus composita est, particulas dissolvere et hae ipsae quomodo primitus comparatae fuisse videantur, antequam variatae sensim et amplificatae postremo undique collatis membris in vanam unius corporis speciem coniunctae sint, investigare et demonstrare conetur.* Auf die Vorfrage, ob es vor der Entstehung der gegenwärtigen Gestalt des Gedichtes wirklich und erweislich eine wesentlich andere und bessere Hesiodische Theogonie gegeben habe, wird nicht eingegangen,

ohne Zweifel weil K. die Existenz einer solchen als hinlänglich durch vollgültige Zeugnisse gesichert annahm, worüber es denn doch wol erlaubt sein wird, anderer Meinung zu sein, oder auch weil er meinte, dass diese Frage am sichersten und besten durch die gelungene entweder ganze oder doch theilweise Wiederherstellung jener älteren Theogonie aus den in der gegenwärtigen Gestalt des Gedichtes noch erkennbaren Trümmern derselben beantwortet werden könne. Eine zweite Voraussetzung ist, dass die alte echte Theogonie nur strophisch componirt gewesen sei. Diese Compositionsform, sagt K. S. 18, könne nach Gruppe's von Hermann gebilligter obwohl modificirter Entdekkung nicht mehr in Zweifel gezogen werden: es sei klar, dass an einigen Stellen triadische, an andern pentadische Strophen ununterbrochen auf einander folgen, an anderen die Verse mit leichter Mühe zu solchen theils triadischen theils pentadischen Strophen zusammengestellt werden können, und nicht selten zeige sich auch die Erscheinung, dass triadische dem Sinne nach vollständige Strophen durch Zusätze von zwei Versen in pentadische umgeändert worden seien. Hieraus, und aus andern nicht näher angegebenen Indicien, lasse sich der Schluss ziehen, dass es einst zwei Theogonien neben einander gegeben haben müsse, eine ältere und kürzere in triadischen, und eine jüngere erweiterte in pentadischen Strophen. Diese beiden seien nachher mit einander verschmolzen und mit mancherlei neuen zum Theil auch wol umfangreichen Stücken ausgestattet, bis dann zuletzt ein Concinnator sich an die Redaction machte, wobei er denn auch zu mancherlei Umänderungen Veranlassung fand, um noch allerhand von anderswoher genommene Zusätze einfügen zu können. Jene triadische Theogonie soll, nach S. 16 f., nicht mehr enthalten haben, als Folgendes: erstens Angabe von dem uranfänglichen Chaos, der Gäa, dem Eros, den Ausgeburten aus der Gäa allein und aus ihrer Verbindung mit dem Uranos, und endlich von der Entmannung des Uranos und den in Folge dieser entstandenen Wesen, alles nur in schlichter, einfacher Aufzählung: mithin das, was in unserer jetzigen Theogonie von v. 116—210 enthalten ist, jedoch mit Ausschluss der v. 139—153 aufgeführten Kyklopen und Hekatoncheiren, wie K. S. 20 meint. Darauf müsse sie von der Gelangung des Kronos zur Regierung der Welt etwas, wenn auch nur ganz kurz, angegeben haben, was in unserer jetzigen Theogonie nicht steht, so dass also hier eine Lücke anzuerkennen sei. Von dem, was wir jetzt von v. 211—337 lesen, wird Einiges und zwar das Meiste entschieden der alten Theogonie abgesprochen, während Ande-

res echt sein dürfte. Dann folgte die Aufzählung der von den Kindern der Gaia und des Uranos, d. h. von den sog. Titanen, entsprossenen Nachkommenschaft, aber in anderer Ordnung, als wir sie jetzt lesen. Denn es habe sich an die jetzt von v. 337—413 reichende dann aber unterbrochene Aufzählung vormals dasjenige angeschlossen, was die alte Theogonie über die Iapetiden zu berichten hatte, also etwas, aber bei weitem nicht alles von dem, was jetzt v. 507—616 steht, und darauf dann die Erwähnung der vom Kronos erzeugten und verschlungenen Kinder und der Erhaltung des Zeus, der auch seine verschlungenen Geschwister wieder restituirte, worauf dann eine Erzählung vom Kampf des Zeus gegen den Kronos und die Titanen — aber freilich eine von der jetzt in der Theogonie stehenden gar verschiedene — folgte, und schliesslich dann die Aufzählung der Vermälungen und Zeugungen des Zeus und der übrigen unter ihm stehenden Götter, von welcher in v. 881—929 wenigstens der Anfang sich erhalten habe. — Die Zusätze, welche diese älteste triadische Theogonie erhielt, rühren zum Theil von dem pentadenliebenden Bearbeiter her, enthielten aber sachlich nicht viel Neues; soviel ich sehe nur was von der Medusa, dem Perseus, dem Chrysaor und dem Pegasus v. 278—285 steht; weit zahlreichere und grössere Zusätze aber wurden nachher der aus der triadischen und pentadischen zusammengeschmolzenen Theogonie einverleibt, sei es schon vor der in der Pisistratidenzeit vorgenommenen Redaction, sei es durch diese selbst. (S. 27.) Diese Zusätze zerfallen in drei Classen. Einige sind blos genealogischer Art, wie die von den Ausgeburten der Nacht, v. 123—125 und weiterhin v. 211—232, ein grosser Theil der Aufzählung von der Nachkommenschaft des Phorkys und der Keto, v. 287—337, und ausser diesen noch manche andere, worüber im Commentar zu reden sein wird, und jetzt nur bemerkt werden mag, dass einige von ihnen triadische, andere pentadische Composition erkennen lassen, die jedoch vielfältig durch mancherlei Einschiebsel und sonstige Aenderungen alterirt sind. Eine zweite Classe (S. 29) wird als hymnenartig bezeichnet, wozu die Verse über die Styx und ihre Kinder, v. 392—403, und über die Hekate, v. 411—452, gehören. Auch diese sollen strophische Composition verrathen, die denn auch mit Hülfe von Athetesen und Umstellungen glücklich wiederhergestellt wird. Endlich die dritte Classe ist episch, und es gehören zu ihr erstens die Erzählung vom Prometheus, v. 521 bis 593, 613—616, in welcher ein älteres triadisches, nachher aber pentadisch umgearbeitetes Stück erkannt wird, und welchem die In-

vective gegen die Weiber, v. 594—612, ein Hesiodisches Fragment, wie es S. 33 heisst, eingeschoben ist; zweitens die Erzählung von dem Titanenkampf, v. 617—719, aus zwei verschiedenen Stücken zusammengeschweisst, denen dann noch, v. 720—819, die wortreiche Beschreibung der äussersten und unterirdischen Welträume angehängt ist; drittens die Erzählung von dem Kampfe gegen Typhoeus, v. 820 bis 868, „*cui me adhuc imparem esse ingenue fateor*“ sagt Hr. K. S. 37.

Wir aber fragen vor allen Dingen nach den Gründen, auf welchen jene Vorstellung von einer alten kurzen blos genealogische Angaben enthaltenden Urtheogonie beruht. Es werden uns deren (S. 17) drei angegeben: erstens, dass der Titel Theogonie und das Proömium uns nicht mehr zu erwarten berechtige, als eine solche kurze Göttergenealogie nur mit Angabe des Ueberganges der Herrschaft vom Uranos auf den Kronos und von diesem auf den Zeus; zweitens dass in der demgemäss hergestellten Urtheogonie alle Theile zu einander in übersichtlichem und sachgemässen Zusammenhange stehen; drittens dass sie alle eine wesentliche Uebereinstimmung in Haltung und Form der Darstellung zeigen, wobei wir denn namentlich wol in Anschlag zu bringen haben, dass sie alle sich auch ohne Schwierigkeit in Strophen abtheilen lassen. Was nun diese Art von Uebereinstimmung betrifft, so folgt sie natürlich aus der Beschaffenheit des Stoffes, insofern dieser nur aus genealogischen Notizen bestand, die sich am schicklichsten in solchen kleinen an Form und Haltung entsprechenden Gruppen vortragen liessen; es folgt aber keineswegs, dass es nun auch eine solche Theogonie gegeben haben müsse, die weiter nichts als dergleichen enthalten habe. Was dann zweitens den Zusammenhang der Theile in jener Urtheogonie betrifft, so ist dieser von Hrn. K. postulirt, aber nicht nachgewiesen. Denn er nimmt doch nur an, dass jene einiges zur Verknüpfung der Theile erforderliche enthalten habe, was jetzt nicht vorhanden ist, was also die Phantasie ihres Wiederherstellers ergänzen muss, nämlich die Erzählung von der Entthronung des Uranos durch Kronos, des Kronos durch Zeus; und er nimmt ausserdem auch eine andere Aufeinanderfolge der Theile an, als sie jetzt ist, nämlich die Genealogie der Iapetiden vor der Kronidengenealogie. Endlich das von dem Titel und dem Proömium, in welchem K. S. 12 die Verse 1—4. 22—35 für echt hält, hergenommene Argument bedarf wol keiner Widerlegung. Eine ausführliche Inhaltsanzeige konnte begreiflicher Weise weder durch die Ueberschrift noch im Proömium gegeben werden. — Ferner aber drängt sich doch auch die Frage auf,

was denn wol die Anlässe und Gründe zu so vielen und grossen Interpolationen gewesen sein könnten. Ein blos subjectives unmotivirtes Gelüste und Belieben ist doch nicht füglich anzunehmen, obgleich der Köchlysche Pentadist, der die alten Triaden durch je zwei zugesetzte Verse in Pentaden verwandelt haben soll, uns eben nicht sehr verschieden gewesen zu sein scheint von dem Rhodier Idaios, welcher, nach Suidas, *παρεμβαλὼν στίχον στίχῳ ἐδίπλωσε τὴν ποίησιν Ὁμήρου*, oder dem Larissäer Timolaus, welcher, nach demselben, *παρενέβαλε στίχον πρὸς στίχον*: *Μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληιάδεω Ἀχιλῆος, ἣ ἔθετο Χρύσου κεχολωμένος εἵνεκα κούρης, οὐλομένην ἣ μυρί᾽ Ἀχαιοῖς ἄλγε᾽ ἔθηκεν, μαρναμένοις ὅτε Τρωσὶν ἄτερ πολέμιζον ἄνακτος, πολλὰς δ᾽ ἐφθίμους ψυχὰς Ἀίδι προίαψεν Ἕκτορος ἐν παλάμῃσι δαμαζομένων ὑπὸ δουρί* u. s. w. Ohne Zweifel muss ein gewisser Plan obgewaltet haben und anerkannt werden, den winzigen und dürftigen Inhalt der Urtheogonie zu vervollständigen, die Wechsel der Weltregierung und die dabei in Betracht kommenden Momente anzudeuten. Die von Hrn. K. als Interpolationen betrachteten Zusätze sind, wie wir gesehen, zum Theil genealogischen Inhalts: von diesen wird schwerlich behauptet werden können, dass sie andere Farbe und Haltung haben als die der vermeintlichen Urtheogonie; auch zeigen sie ja, nach K.'s eigener Angabe, ebenfalls Spuren ursprünglich triadischer Composition, und es ist um so weniger ein triftiger Grund abzusehen, weswegen sie für anderen und jüngeren Ursprungs angesehn werden müssten, als jene. Die hymnenartigen Partien haben denn allerdings einen andern Ton als die genealogischen; das ist aber ganz natürlich, und da überdies K. auch in ihnen Spuren von strophischer Composition, und zwar in der von der Hekate von Triaden, entdeckt zu haben meint, weswegen sollen sie denn doch als spätere Interpolationen anzusehen sein? Offenbar nur deswegen, weil sie der Vorstellung von dem Inhalt und der Beschaffenheit der Urtheogonie nicht entsprechen. Aber diese Urtheogonie ist eben nur ein Phantasiegebilde, und was ihr Inhalt und Zweck gewesen sei, eine lediglich von dem Kritiker ersonnene Fiction. Wer diese nicht theilt, der wird fragen, ob nicht auch ein theogonisches Gedicht sich denken lasse mit anderem Inhalt und Zweck, in welchem neben den genealogischen Angaben auch die hymnischen Abschnitte ihren guten Grund und wohlberechtigten Platz hatten, und er wird es, anstatt sich in Vermuthungen über eine nicht existirende Urtheogonie zu ergehen, rathsamer und den Regeln gesunder Kritik entsprechender

finden, lieber das vorhandene Gedicht darauf anzusehn, ob er nicht auch in ihm einen wohldurchdachten Plan entdecken könne, in welchem auch diese hymnischen Partien nicht als störende Einschiebsel erscheinen. Und ebendasselbe lässt sich auch von dem epischen Stück über Prometheus sagen, welches übrigens, nach K., ursprünglich ja auch strophisch componirt gewesen sein soll. Von der Titanomachie ist nicht nöthig zu reden, da eine solche, freilich verschieden von der vorhandenen, auch von K. für seine Urtheogonie postulirt wird. Die Beschreibung des Tartarus und was damit zusammenhängt wird natürlich Jedermann als Interpolation preisgeben, ebenso wie vielleicht den Kampf gegen Typhoeus. Beide Stücke sind erst nach der Composition des übrigen Gedichtes, der Kampf mit Typhoeus möglicher Weise nachträglich vom Compositor selbst, eingeschoben worden, wie das Proömium, wenn nicht ganz, doch zum grossen Theil, ihm vorangestellt ist. Was nun aber die Composition des übrigen Gedichtes betrifft, welches ich dem Pisistratidischen Kreise zuzuschreiben kein Bedenken trage, so bin ich gegen ihre Mängel keinesweges blind und habe mich darüber theils früher wiederholentlich, theils in dieser Einleitung und unten im Commentar ausgesprochen. Wir haben eben kein „einheitliches Epos“, kein von einem kunstbegabten Dichtergeiste aus eigenen Mitteln geschaffenes und in allen seinen Theilen organisch zusammenhängendes, das Gepräge desselben Ursprungs an sich tragendes Ganzes vor uns, sondern eine Composition aus verschiedenen Stücken, zusammengesetzt von einem Manne, der zwar einen verständigen Plan zu einem theogonischen, der Heroogonie zweckmässig voranzustellenden Gedichte zu machen, diesen aber mit dichterischem und künstlerischen Vermögen selbständig durchzuführen nicht befähigt war, und deswegen von verschiedenen Seiten her borgte, was er brauchen zu können meinte, und statt „aus ganzem Holze zu schnitzen“ sich begnügte meist nur „zu leimen“. Zunächst, denke ich, machte er sich einen Entwurf für die ganze Arbeit, ein Gerüst oder einen Rahmen, den er nachher auszufüllen hatte, und der ohne Zweifel wol nur aus den erforderlichen genealogischen Angaben bestand; dann ging er daran, dieses Gerüst auszufüllen, und sah sich dazu nach tauglichen Stücken in den ihm bekannten Ueberresten mythologischen und theogonischen Inhalts um. Dergleichen ganz so wie es war zu gebrauchen mochte selten thunlich sein; er musste es seinem Zweck gemäss mehr oder weniger abändern, um es in seine Composition einfügen zu können, und dass ihm das nicht immer so wie es zu wünschen war ge-

lungen, dass seine Composition die Art ihrer Entstehung aus verschiedenen ungleichartigen und ohne grosses Geschick zusammengefügten Stücken nicht verleugnen könne, darüber sind wol so ziemlich Alle einverstanden. Aber darüber, ob vor dieser Theogonie eine ältere hesiodische oder als hesiodisch geltende existirt habe, gehen die Meinungen auseinander. Die Existenz einer älteren Theogonie schlechthin und unbedingt in Abrede zu stellen wird natürlich kein Besonnener sich einfallen lassen; das ist auch mir niemals eingefallen, wie meine vor mehr als zwanzig Jahren geschriebene Abhandlung *de extremarum mundi partium descriptione* beweisen kann, an deren Schluss es heisst (Op. ac. II. p. 338): *agnoscere mihi videor studium hominum theogoniam Hesiodeam, cuius sine dubio praeter nomen et famam nihil nisi fragmenta partim longiora partim breviora supererant, restituere conantium;* aber eine andere Frage ist es, ob, was ich damals nicht zu leugnen wagte, ich will nicht sagen erweislich, sondern nur ob es in solchem Grade wahrscheinlich sei, dass es näher läge daran zu glauben als es zu bezweifeln. Was giebt es denn für andere Gründe zum Glauben, als dass der Name einer hesiodischen Theogonie vorkommt d. h. einer im Allgemeinen für ein Werk des alten Hesiodos gehaltenen? Aber alles, was wir über diese angeblich hesiodische Theogonie hören, alle Beziehungen auf sie, alle Anführungen aus ihr, die wir bei alten Schriftstellern finden, sind von der Art, dass sie nur auf die uns jetzt noch vorliegende Theogonie zu deuten sind, keine einzige ist, die als Beweis gelten könnte, dass eine andere als diese gemeint sei. Ist nun aber diese entschieden nicht hesiodisch, wo soll denn die hesiodische geblieben sein? Thörichte Frage, sagen die Gläubigen; sie ist verloren gegangen, wie so vieles Andere verloren gegangen ist; aber Bruchstücke von ihr haben sich doch erhalten und stecken eben in der jetzt vorhandenen Theogonie: nur ein Blinder kann das verkennen: wir erfreuen uns schärferer Augen und rühmen uns jene wohl herausfinden, ja noch mehr, aus ihnen das alte echte Gedicht im Wesentlichen wiederherstellen zu können, und das wollen wir durch die That beweisen. — Nun, die That ist ja nicht nur einmal sondern mehrmals vollführt worden, von dem Einen auf diese, von dem Andern auf jene Manier, und Liebhaber haben ja nun die Wahl, für welche dieser Leistungen sie sich entscheiden, oder ob sie etwa selber die Sache noch auf andere Manier probiren wollen. Ich erinnere mich, dass Köchly irgendwo sagt, Keiner sei zum Urtheil über seine Leistung competent, als wer auch selbst dergleichen unternommen habe, und da ich nun

zu der Zahl dieser nicht gehöre, so kann ich auch keinen Anspruch darauf machen für competent zu gelten, und muss es mir gefallen lassen, wenn man meine Stumpfsinnigkeit anklagt, oder meine Zweifelsucht und ketzerischen Unglauben an der beliebten älteren Theogonie entweder mitleidig belächelt oder entrüstet schilt. Uebrigens habe ich sine ira et studio die Ansichten und das Verfahren derer, die auf der entgegengesetzten Seite stehen und mit dem Glauben an eine ältere Theogonie das Selbstvertrauen verbinden, diese wiederherstellen zu können, getreu referirt und soweit es möglich und erforderlich war, im Commentare analysirt, um dadurch möglicher Weise meine Leser in den Stand zu setzen, sich ein Urtheil über dessen Zulässigkeit oder Unzulässigkeit zu bilden. Dabei ist mir denn nicht selten das Wort des wackeren alten J. M. Gesner eingefallen, das in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Horaz steht: *Ingeniosi et eruditi viri sibi placuerunt, si quid exsculpere possent elegantia veteris poetae, ut ipsi arbitrabantur, dignius. Sed primum illud ipsum iudicium, quid sit in tam antiquo carmine elegantius, difficile ac varium est et ita multis saepe rationibus involutum, ut merito hoc maxime in genere quo quis est doctior, tanto maioris modestiae causas habeat. Et si demus viris doctis, ipsos aliquid invenisse tradita carminis forma melius, an ideo id potius scriptum olim fuisse confectum est? Licuitne dormitare, halucinari etiam Homero?* [1]) Der Compositor der Theogonie ist kein Homer; er ist nicht einmal ein Classiker zu nennen; aber die modernen Kritiker treten mit der Forderung der Classicität an ihn heran, und räumen nun, da er dieser nicht entspricht, in seiner Composition Alles, was ihnen missfällig ist, hinweg, corrigiren, stellen um, streichen aus, bis sie etwas herausgebracht haben, was ihnen besser zusagt. Fast könnte man auf den Gedanken gerathen, dass diese Art, die Kritik zu üben, in einigem Zusammenhang mit der Thätigkeit stehe, welche der Mehrzahl von ihnen ihr Amt und Beruf zur Pflicht macht. Denn wir Philologen sind ja alle oder fast alle Gymnasiallehrer oder Universitätslehrer, und haben die Exercitia der Schüler, die Uebungsarbeiten der Studirenden zu corrigiren und den Anfängern zu zeigen, wie sie's besser hätten machen sollen. Mit diesem Correctoreneifer werden denn

---

[1]) Vielleicht darf ich hier auch an die Worte erinnern, die F. A. Wolf irgendwo über eine Art von Kritikern ausspricht, *qui, ut levissimis suspicionibus colorem quendam concilient, e quolibet quidlibet fingunt, et criticam in hoc discrimen adduxerunt, ut apud cordatos suspecta, apud imperitos propemodum infamis reddita sit.*

von Diesem und Jenem wol auch die Werke des Alterthums vorgenommen, und unsere Theogonie hat vor allen andern sich sagen lassen müssen, dass sie vielfachen Tadel verdiene, und wie sie eigentlich hätte beschaffen sein müssen, um vor den Augen der Kritiker Gnade zu finden. Und auch in Zukunft wird es nicht an Solchen fehlen, denen die wirklichen oder vermeintlichen Mängel der Composition eine nicht unwillkommene Gelegenheit geben, wobei sie ihren Kunstverstand, ihren Scharfsinn, ihr Combinationsvermögen leuchten lassen und uns Anderen zeigen können, wie weit sie vor uns voraus sind, die wir mit etwas bescheidenern Ansprüchen an das alte Werk herantreten. Wohl möglich aber, dass auch auf diesem Gebiete künftig das Wort des Dichters wird gelten sollen: nur die Lumpe sind bescheiden, Edle freuen sich der That.

Was ich mir selbst zur Pflicht gemacht, die Ansichten Anderer, denen ich beizustimmen nicht vermochte, wahrhaft und unverfälscht anzugeben, das, wünsche ich, mögen Andere künftig auch hinsichtlich meiner beobachten. Bisher ist es nicht immer der Fall gewesen. So hat z. B. Gerhard in seiner Abhandl. S. 118 mir den Glauben an die Theogonie als ein einheitliches Epos zugeschrieben, und in der Vorrede seiner Ausgabe unter denjenigen, welche *de unius carminis solo auctore somniarent*, namentlich mich genannt, als einen, der die Theogonie *ut unius poetae carmen* betrachtete. Er hat mich also gerade das Gegentheil von dem sagen lassen, was ich wirklich gesagt habe, und mir dann, was ich in der That gesagt habe, nämlich dass die Theogonie wahrscheinlich in der Pisistratidenzeit aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt sei, als seine Ansicht entgegengestellt. Wie er, auch bei der flüchtigsten Lectüre meiner Abhandlungen, zu dieser das wahre Sachverhältniss geradezu umkehrenden Vorstellung habe kommen können, ist mir nicht recht begreiflich. — Mit Vergnügen dagegen habe ich gesehen, wie Petersen, obgleich keineswegs mit mir einverstanden, doch wenigstens genau und richtig referirt, was er in meinen Abhandlungen gefunden. Auch will ich mich durchaus nicht darüber beklagen, wenn er mir einen gewissen Mangel an Consequenz vorhält, S. 6 seiner Abh., was denn auch Welcker Theog. S. 59 zu wiederholen nicht unterlassen hat. Es ist ja doch wol keine Schande, wenn Jemandes Ansichten im Laufe vieler Jahre an Klarheit und Bestimmtheit zunehmen. Wenn ich also im J. 1846 noch wirklich, mit so vielen Andern, die Existenz einer älteren hesiodischen Theogonie annahm, aus welcher Bruchstücke in der überlieferten enthalten sein möchten,

so geschah es, weil es mir damals noch nicht darauf ankam, die Gründe für oder gegen diese Annahme genauer gegen einander abzuwägen. Und wenn ich im J. 1848 es für unmöglich erklärte, mit Zuversicht und Gewissheit zu bestimmen, zu welcher Zeit unsere gegenwärtige Theogonie componirt sei, so bin ich in der That auch jetzt noch derselben Meinung, und stelle die Ansicht, dass dies wol in der Pisistratidenzeit und von einem der am Pisistratidenhofe vereinigten Männer geschehen sei, nur als im hohen Grade wahrscheinlich hin. Woher aber Welcker die Kunde geschöpft habe, dass ich in der Abhandl. de Typhoeo glaube, nicht nur dass die Theogonie aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt sei (was ich in der That nicht blos glaube sondern einsehe), sondern dass diese Stücke vielleicht sämmtlich eigene (des Zusammensetzers) seien, das ist mir vollkommen unerklärlich. Denn in jener Abhandlung steht kein Wort davon, sondern es ist blos von dem Stück über den Typhoeus die Rede, welches ich S. 368 ein *emblema* nenne *sive ab ipso compositore factum sive aliunde acceptum*. — Die einzelnen Stücke der Composition alle scharf von einander abzusondern und für jedes die Zeit, wann es entstanden sein möge, wenn auch nur annähernd zu ermitteln habe ich nicht unternommen, weil ich der Meinung bin, dass dazu unsere Mittel — die meinigen wenigstens — nicht ausreichen. Ich überlasse es deswegen gerne Andern, die sich dazu das Vermögen zutrauen, den Versuch zu machen, hege aber nicht die Hoffnung, dass etwas Haltbares dabei herauskommen werde. Was aber die Zeit der Composition betrifft, so meint Petersen, S. 16, gezeigt zu haben, dass sie nicht der Pisistratidischen Zeit zugeschrieben werden dürfe, weil sie frei von allen Tendenzen derselben sei. „Hätte damals Jemand", sagt er, „bekannt mit der lebendigen Darstellung homerischer Gesänge, mit dem mystischen Pantheismus der Orphiker, mit der mythisch eingekleideten Philosophie des Pherekydes und mit der pragmatischen Behandlung der Mythen bei den Logographen, ein Gedicht der Art, wenn auch aus älteren Bruchstücken, zu einem Ganzen zusammenfügen wollen, er würde schwerlich haben vermeiden können, die eine oder andere Richtung durchblicken zu lassen, und was er aus dem Munde des Volkes oder der Rhapsoden entnahm, würde sich schwerlich frei gehalten haben von den Veränderungen, die mit den mythisch-religiösen Vorstellungen in den letzten Jahrhunderten vorgegangen waren." Bekanntlich liebt es Petersen, mit unbekannten Grössen zu rechnen, und dieser vielfältig sonst bewiesenen Neigung scheint er sich

denn auch hier hingegeben zu haben. Was sich gegen seine Annahmen sagen liesse, liegt so sehr auf der Hand, dass ich es vorzutragen für unnöthig halte: nur das eine will ich bemerken, dass, wenn in der That alle jene mit einander streitenden Tendenzen die Pisistratidenzeit beherrscht haben, ein Gedicht, das sich als ein hesiodisches geltend machen wollte, nothwendig sich von ihnen frei halten musste.

Schliesslich noch ein paar Worte über den Text der Theogonie. Die Handschriften, deren älteste aus dem 13., die jüngsten aus dem 16. Jahrh. sind, stellen alle einen im Wesentlichen übereinstimmenden Text dar, und sind also sämmtlich aus einer und derselben älteren Quelle theils unmittelbar theils mittelbar abgeleitet. Dass es im Alterthum zu irgend einer Zeit einen wesentlich verschiedenen Text, eine andere Recension des Gedichtes gegeben habe, ist zwar von Diesem und Jenem angenommen, aber durch gar keinen stichhaltigen Grund zu erweisen. Vielmehr spricht Alles dafür, dass die Theogonie, so wie sie, vermuthlich im Pisistratidischen Zeitalter componirt, und dann etwa mit einigen Interpolationen ausgestattet, in der voralexandrinischen Zeit gelesen wurde, auch von den alexandrinischen Kritikern unverändert beibehalten worden sei. Die Scholien, die zum Theil aus älteren Commentaren geschöpft haben, erwähnen zwar hier und da Verbesserungsvorschläge und sonstige Bemerkungen alter Gelehrter; aber eben diese zeigen, dass jenen kein anderer Text als der unsrige vorgelegen habe, an dem sie nur hier und da aus diesem oder jenem Grunde Anstoss nahmen. Was aber die Verschiedenheiten der Lesarten in unseren Handschriften betrifft, so rühren sie alle ganz offenbar theils aus blossen Versehen[1]) oder Schreibfehlern her, theils aus vermeintlichen Verbesserungen ungelehrter Correctoren. Man könnte nun wol den Versuch machen, die Handschriften, je nachdem sie mehr oder weniger mit einander übereinstimmen, mehr oder weniger Fehler bieten, in gewisse Classen und Familien abzutheilen; was aber dadurch gewonnen werden könnte, würde doch mit der Mühe und Zeit, die darauf zu verwenden wäre, in so grossem Missverhältnisse stehen, dass sich schwerlich Einer, der etwas Besseres zu thun weiss, zu einer so nutzlosen und undankbaren Arbeit entschliessen dürfte. Denn wenn man nun auch herausbrächte, welche Handschrift etwa als die relativ

[1]) Dahin gehören namentlich die Auslassungen eines oder mehrerer Verse, über deren Veranlassung vgl. die Abhdl. *de interpolation. th. Hes.* in d. Opusc. ac. II p. 416ff.

beste anzusehen wäre; sich ganz an sie zu halten würde doch kein Vernünftiger sich entschliessen können. Und dann dabei die Varianten der anderen, und etwa auch noch die in den älteren und neueren Hauptausgaben adoptirten Lesarten aufzuführen, das könnte doch nur für diejenigen von Interesse sein, denen es um eine genaue Geschichte der Textgestaltung zu thun wäre. Ich gestehe nun, dass ich zu diesen nicht gehöre, und dass ich auch für Leser, die wirklich sich dafür interessiren möchten — höchstens einige wenige werden es jedenfalls sein — gar nicht geschrieben habe oder habe schreiben wollen. Diese mögen sich daher, wenn es ihnen einmal beliebt leeres Stroh zu dreschen, an Mützell's Buch oder an Lennep's Anmerkungen wenden. Ich habe mich begnügt, den Text jedesmal so herzustellen, wie es mir aus sprachlichen oder sachlichen Gründen am besten schien, ohne mich dabei an eine oder die andere Handschrift vorzugsweise anzuschliessen. Wo beachtenswerthe Varianten zu erwähnen waren, habe ich sie unter dem Text angeführt, dabei aber es vollkommen überflüssig gefunden, auch immer die Handschriften, in denen sie sich finden, speciell zu bezeichnen, weil für Leser, denen daran gelegen sein sollte dies zu erfahren, bereits von Anderen gesorgt worden ist.

ΗΣΙΟΔΟΥ ΘΕΟΓΟΝΙΑ.

Μουσάων Ἑλικωνιάδων ἀρχώμεθ' ἀείδειν,
αἵθ' Ἑλικῶνος ἔχουσιν ὄρος μέγα τε ζάθεόν τε,
καί τε περὶ κρήνην ἰοειδέα πόσσ' ἁπαλοῖσιν
ὀρχεῦνται καὶ βωμὸν ἐρισθενέος Κρονίωνος,
καί τε λοεσσάμεναι τέρενα χρόα Περμησσοῖο 5
ἢ Ἵππου κρήνης ἢ Ὀλμειοῦ ζαθέοιο,
ἀκροτάτῳ Ἑλικῶνι χοροὺς ἐνεποιήσαντο
καλούς, ἱμερόεντας· ἐπεῤῥώσαντο δὲ ποσσίν.
ἔνθεν ἀπορνύμεναι, κεκαλυμμέναι ἠέρι πολλῇ,
ἐννύχιαι στεῖχον περικαλλέα ὄσσαν ἱεῖσαι, 10
ὑμνεῦσαι Δία τ' αἰγίοχον καὶ πότνιαν Ἥρην
Ἀργείην, χρυσέοισι πεδίλοις ἐμβεβαυῖαν,
κούρην τ' αἰγιόχοιο Διὸς γλαυκῶπιν Ἀθήνην,
Φοῖβόν τ' Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν,
ἠδὲ Ποσειδάωνα γεήοχον, ἐννοσίγαιον, 15
καὶ Θέμιν αἰδοίην ἑλικοβλέφαρόν τ' Ἀφροδίτην,

5. Ob der Name des Flusses mit *Π* oder mit *T* angelautet habe, ist bei dem Schwanken der handschriftlichen Ueberlieferung sowohl hier, als an andern Stellen alter Schriftsteller, kaum mit voller Sicherheit zu entscheiden. Hier, wie die Scholien lehren, schrieb Zenodot den Namen mit *T*. Die Mehrzahl der Hdschr. dagegen hat *Π*, wofür auch die Auctorität des Krates *ἐν τοῖς Βοιωτικοῖς* angeführt wird. Dass aber das *T* überall nur Schreibfehler sein sollte, ist kaum zu glauben: eher mögen wir eine mundartliche Verschiedenheit der Aussprache annehmen. Denn zwei Flüsse, den einen *Πέρμ.* den andern *Τέρμ.*, mit Kruse, Hellas II, 1 S. 480 anzunehmen, ist kein hinreichender Grund vorhanden. — Die Schreibung mit σσ, obwohl von allen Grammatikern für diesen und ähnliche Namen empfohlen, darf doch darum nicht für richtiger gehalten werden, als die mit dem einfachen σ, für die auch hier die Mehrzahl der Hdschr. spricht. Im Allg. vgl. darüber Mützell p. 35 u. 205 und dazu Poppo proleg. in Thuc. 1 p. 210. Unger, Thebana parad. p. 404 ff. Lobeck, Proleg. pathol. p. 411 und 434.

6. Ueber *Ὀλμειοῦ* oder *Ὁλμειοῦ* vgl. Mützell p. 45, der mit Recht bemerkt, dass eine sichere Entscheidung sich nicht ermitteln lasse.

15. *γεήοχον* für *γαιήοχον* bereits von Hermann, epist. ad Ilg p. XIV hergestellt und von Böckh not. crit. ad Pind. Ol. XIII, 81 p. 424 erwiesen, hat sich auch wenigstens in einer Florent. Hdschr. erhalten: eine andere (Cod. Bodl.) hat *γένοχον*. Vgl. Schol. Theocr. 1, 12.

Φοίβην τε χρυσοστέφανον καλήν τε Διώνην,
Λητώ τ' Ἰαπετόν τε ἰδὲ Κρόνον ἀγκυλομήτην,
Ἠῶ τ' Ἠέλιόν τε μέγαν λαμπράν τε Σελήνην,
Γαῖάν τ' Ὠκεανόν τε μέγαν καὶ Νύκτα μέλαιναν, 20
ἄλλων τ' ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἐόντων.

Αἵ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδὴν
ἄρνας ποιμαίνονθ' Ἑλικῶνος ὕπο ζαθέοιο.
τόνδε δέ με πρώτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον,
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο· 25
ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,
ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.
ὣς ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιέπειαι,
καί μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθηλέος ὄζον 30
δρέψασαι θηητόν, ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν

17—19. Die Hdschr. alle haben Ἥβην, wofür ich Φοίβην gesetzt in der Ueberzeugung, dass der Verf. des Pr. in der Aufzählung der Namen doch wol ein gewisses Princip der Anordnung befolgt haben werde. Er nennt zuerst den Zeus und die ihm zunächst stehenden, seine Gattin, seine drei hervorragendsten Kinder und seinen Bruder, dann die bereits der früheren Weltordnung angehörigen Gottheiten, zu denen ja auch Aphrodite, nach der Th., gehört, und Diona, die hier nicht als eine blosse Bach- und Quellnymphe gedacht wird, sondern als eine Göttin höherer Ordnung, worüber unten im Comm. das Nähere. Wie sollte nun zwischen diesen beiden Hebe einen schicklichen Platz haben? Sicher ist Phoebe genannt worden, die wir mit dem gleichen Epitheton auch unten v. 136 finden (obgl. das Epith. freilich auch für die Hebe passen würde, vgl. Pind. Ol. VI, 57) und deren Tochter Leto im nächsten Verse neben zwei andern Göttern der Titanischen Periode steht, an die sich dann v. 19 die Gottheiten der beiden Hauptlichter des Himmels sammt der Tageshelle anschliessen, und endlich v. 20 die ältesten Gaia, Okeanos und Nyx den Beschluss machen. — Hieraus ergiebt sich auch, weswegen die von mir hergestellte Ordnung der beiden Verse 18. 19 die allein richtige ist. Sie hat sich in mehreren Hdschr. erhalten, während andere, denen mehrere neuere Herausgeber gefolgt sind, sie umkehren. — Ueber τε ἰδὲ v. 18, wofür Bentley τ' ἠδὲ wollte, vgl. Herm. ad Orph. p. 812 ff. und Naeke Opusc. 1. p. 222.

28. Dass das von den Scholien bezeugte und wenigstens in Einer Hdschr. erhaltene γηρύσασθαι nicht als Glossem zu dem trivialen, d. h. allgemein üblichen und keiner Erklärung bedürftigen μυθήσασθαι anzusehn sei, sondern die Sache sich umgekehrt verhalte, springt so sehr in die Augen, dass ich kein Bedenken getragen jenes herzustellen.

31. δρέψασαι haben zwar nur zwei Hdschr., wogegen die meisten δρέψασθαι, ein Paar auch δρεψάμεναι bieten (so las auch Tzetzes, wie aus den Scholien zu den W. u. T. S. 14 erhellt); aber auf die Zahl der Hdschr. ist, bei der Beschaffenheit derselben, gar kein Gewicht zu legen: δρεψάμεναι ist deutlich nur Correctur für δρέψασθαι, was man nicht zu construiren wusste. Construiren lässt sich nun freilich ἔδον μοι δρέψασθαι, aber wenn die Musen dem Hes. einen Lorberzweig als σκηπ-

θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα,
καί με κέλονθ' ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων,
σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀείδειν.
ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα περὶ δρῦν ἢ περὶ πέτρην; 35

Τίνη Μουσάων ἀρχώμεθα, ταὶ Διῒ πατρὶ
ὑμνεῦσαι τέρπουσι μέγαν νόον ἐντὸς Ὀλύμπου,
εἰρεῦσαι τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα,
φωνῇ ὁμηρεῦσαι· τῶν δ' ἀκάματος ῥέει αὐδὴ
ἐκ στομάτων ἡδεῖα· γελᾷ δέ τε δώματα πατρὸς 40
Ζηνὸς ἐριγδούποιο θεᾶν ὀπὶ λειριοέσσῃ
σκιδναμένῃ· ἠχεῖ δὲ κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου
δώματα τ' ἀθανάτων. αἳ δ' ἄμβροτον ὄσσαν ἰεῖσαι
θεῶν γένος αἰδοῖον πρῶτον κλείουσιν ἀοιδῇ
ἐξ ἀρχῆς, οὓς Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ἔτικτεν, 45
οἵ τ' ἐκ τῶν ἐγένοντο θεοί, δωτῆρες ἐάων.
δεύτερον αὖτε Ζῆνα, θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν,
ἀρχόμεναί θ' ὑμνεῦσι θεαὶ λήγουσαί τ' ἀοιδῆς,

τρον übergaben, so konnten sie nicht ihn auffordern, sich ihn selbst erst abzubrechen, sondern mussten ihm den schon von ihnen abgebrochenen einhändigen. Also ist *δρέψασθαι* blos Schreibfehler.

32. *θέσπιν* für *θείην* ist Göttlings Verbesserung, die ich für völlig sicher halte. *θείην* ist nur das herkömmliche Glossem dazu, wie aus Hesych. zu ersehen. Nachdem einmal dies in den Text gekommen war, haben nachher Einige das *ἵνα* in *ὡς* verwandelt. In mehreren Hdschr. findet sich auch das offenbar verkehrte *ὥστε κλύοιμι*.

34. *καὶ ὕστατον* für das *καὶ ὕστερον* der Hdschr., was nur ein thörichter Respect vor den Abschreibern zu vertheidigen unternehmen kann. Nichts ist bekanntlich häufiger als die Verwechselung der Superlativ- und Comparativendungen.

35. Ueber den muthmasslichen Sinn dieses Verses s. d. Commentar. Nicht unmöglich ist es aber, dass auch *περί* beide Male in *ποτί* zu verwandeln sein möge.

38. *εἰρεῦσαι* haben nicht nur sämmtliche Hdschr., sondern auch Hesych., wo es durch die Buchstabenfolge sicher steht. Es müsste also *εἰρέω* als Nebenform für *εἴρω* angenommen werden, obgleich sich diese sonst nicht nachweisen lässt. Aber ebenso möglich ist auch, dass man, und zwar schon vor Hesych. oder seiner Quelle, *εἰρεῦσαι* für *εἴρουσαι* geschrieben habe, durch die vorher und nachher stehenden Formen *ὑμνεῦσαι* und *ὁμηρεῦσαι* verleitet.

43. *αἳ δ'*. Die Betonung der nicht als Artikel fungirenden Pronominalformen, wie sie von den alten Grammatikern gelehrt, von Neueren anerkannt doch selten befolgt wird, habe ich consequent durchführen zu müssen geglaubt. Vgl. meine *Animadv. ad vett. gramm. doctr. de artic.* p. 30.

44. *αἰδοῖον* alle Hdschr. bis auf zwei, denen Göttl. und Lennep gefolgt sind, die *αἰδοίων* haben. Jenes lasen auch die Schol., indem sie erkl.: *τὸ τίμιον γένος τῶν θεῶν*. Vgl. v. 346: *θυγατέρων ἱερὸν γένος*.

48. *λήγουσαί τ' ἀοιδῆς* ist unbedenklich dem in zwei Hdschr. sei es aus blossem Versehen sei es absichtlich geschr. *λήγουσί τ' ἀοιδῆς* vorzuziehn, was Hermann wunderlich zu erklären

ὅσσον φέρτατός ἐστι θεῶν κράτεΐ τε μέγιστος.
αὖτις δ' ἀνθρώπων τε γένος κρατερῶν τε Γιγάντων 50
ὑμνεῦσαι τέρπουσι Διὸς νόον ἐντὸς Ὀλύμπου
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο·
τὰς ἐν Πιερίῃ Κρονίδῃ τέκε πατρὶ μιγεῖσα
Μνημοσύνη, γουνοῖσιν Ἐλευθῆρος μεδέουσα,
λησμοσύνην τε κακῶν ἄμπαυμά τε μερμηράων. 55
ἐννέα γάρ οἱ νύκτας ἐμίσγετο μητίετα Ζεὺς
νόσφιν ἀπ' ἀθανάτων ἱερὸν λέχος εἰσαναβαίνων·
ἀλλ' ὅτε δή ῥ' ἐνιαυτὸς ἔην, περὶ δ' ἔτραπον ὧραι
μηνῶν φθινόντων, περὶ δ' ἤματα πόλλ' ἐτελέσθη,
ἡ δ' ἔτεκ' ἐννέα κούρας ὁμόφρονας, ᾗσιν ἀοιδὴ 60
μέμβλεται ἐν στήθεσσιν ἀκηδέα θυμὸν ἐχούσαις,
τυτθὸν ἀπ' ἀκροτάτης κορυφῆς νιφόεντος Ὀλύμπου,
ἔνθα σφιν λιπαροί τε χοροὶ καὶ δώματα καλά·
πὰρ δ' αὐτῇς Χάριτές τε καὶ Ἵμερος οἰκί' ἔχουσιν.
[ἐν θαλίῃς· ἐρατὴν δὲ διὰ στόμα ὄσσαν ἱεῖσαι, 65
μέλπονται, πάντων τε νόμους καὶ ἤθεα κεδνὰ
ἀθανάτων κλείουσιν, ἐπήρατον ὄσσαν ἱεῖσαι.]
Αἳ τότ' ἴσαν πρὸς Ὄλυμπον ἀγαλλόμεναι ὀπὶ καλῇ,
ἀμβροσίῃ μολπῇ· περὶ δ' ἴαχε γαῖα μέλαινα
ὑμνεύσαις, ἐρατὸς δὲ ποδῶν ὕπο δοῦπος ὀρώρει, 70

versucht und Göttl. ed. 2 aufgenommen hat. Jenes will auch Köchly p. 14 mit Recht beibehalten wissen, obgleich ihm die zweisylbige Aussprache von *ἀοιδῆς* ein *turpissimum vitium* zu sein scheint. Zu ertragen ist es denn doch jedenfalls. Vgl. Lennep's Anm. und Mützell p. 36.

53. Wahrscheinlich folgte in älteren Hdschr. als die unsrigen auf diesen Vers der jetzt als v. 62 gelesene: *τυτθὸν ἀπ' ἀκροτάτης κορυφῆς νιφόεντος Ὀλύμπου.* Das lässt sich aus der freilich corrumpirten Angabe des Schol. Cantabr. zu v. 53 schliessen, die sich aus einem älteren Commentar erhalten haben wird. Was wir jetzt lesen: *Κρόνος τέκε τυτθὸν ἐπ' ἀκροτάτης κορυφῆς· λείπει τὸ οὖσαν τὴν Πιερίαν δηλονότι*, lautete ursprünglich ohne Zweifel etwa: *Κρονίδῃ τέκε τυτθὸν ἀπ' ἀκρ. κορυφῆς· λείπει τὸ οὔσῃ, τῇ Πιερίᾳ δηλονότι.* — Ein anderes Scholion zu v. 62, gleichen Sinnes mit dem obigen, ist an seine gegenwärtige Stelle zugleich mit der Versetzung des Verses selbst gerathen. Ueber die Ursache der Versetzung und über v. 63—68 s. d. Commentar. — Den offenbar corrumpirten v. 65 könnte man etwa so zu bessern versuchen, dass man schriebe: *ἐν θαλίῃς δ' ἐρόεσσαν ἀπὸ στομάτων ὄπ' ἱεῖσαι.* — Vgl. v. 830. Das jetzt geschr. *ὄσσαν ἱεῖσαι* ist aus v. 43 u. 67 hierher gekommen, und *ἐρατήν* ist Glossem zu *ἐρόεσσαν.* Denn dass *ἐρόεις* zu den glossirten Wörtern gehörte, zeigt Hesychius.

67. *κλείουσιν* haben bei weitem die meisten Hdschr., wofür Lennep ohne triftigen Grund das von vier Hdschr. gebotene und von Hermann empfohlene *κλείουσαι* aufgenommen hat.

νισσομένων πατέρ᾽ εἰς ὅν· ὃ δ᾽ οὐρανῷ ἐμβασιλεύει,
αὐτὸς ἔχων βροντὴν ἠδ᾽ αἰθαλόεντα κεραυνὸν,
κάρτεϊ νικήσας πατέρα Κρόνον· εὖ δὲ ἕκαστα
ἀθανάτοις διέταξεν ὁμῶς καὶ πέφραδε τιμάς.

Ταῦτ᾽ ἄρα Μοῦσαι ἄειδον Ὀλύμπια δώματ᾽ ἔχουσαι, 75
ἐννέα θυγατέρες μεγάλου Διὸς ἐκγεγαυῖαι,
Κλειώ τ᾽ Εὐτέρπη τε Θάλειά τε Μελπομένη τε
Τερψιχόρη τ᾽ Ἐρατώ τε Πωλύμνιά τ᾽ Οὐρανίη τε
Καλλιόπη θ᾽· ἣ δὲ προφερεστάτη ἐστὶν ἁπασέων.
ἣ γὰρ καὶ βασιλεῦσιν ἅμ᾽ αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ. 80
ὅντινα τιμήσουσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο,
γεινόμενόν τ᾽ ἐσίδωσι διοτρεφέων βασιλήων,
τῷ μὲν ἐπὶ γλώσσῃ γλυκερὴν χείουσιν ἐέρσην,
τοῦ δ᾽ ἔπε᾽ ἐκ στόματος ῥεῖ μείλιχα· οἱ δέ νυ λαοὶ
πάντες ἐς αὐτὸν ὁρῶσι διακρίνοντα θέμιστας 85
ἰθείῃσι δίκῃσιν· ὃ δ᾽ ἀσφαλέως ἀγορεύων
αἶψά τε καὶ μέγα νεῖκος ἐπισταμένως κατέπαυσε.
τοὔνεκα γὰρ βασιλῆες ἐχέφρονες,
οὕνεκα λαοῖς

79. Für *ἣ δὲ*, was alle Hdschr. haben, nur dass zwei *ἥδε* bieten, wurde in älteren Exemplaren *ἣ σφέων* gelesen, was wir bei Diodor. IV, 7 finden. Macrob. in Somn. Scip. II, 3 hat *ἣ δή*, was durch Vergleichung ähnlicher Stellen, wie unten v. 361. Od. VII, 156 u. anderer empfohlen wird.

80. Mit gutem Grunde bemerkt der Schol., *ὅτι οὐ πᾶσιν ὀπηδεῖ, ἀλλὰ τοῖς αἰδοῦς καὶ ἐντροπῆς ἀξίοις*. Was aber dann weiter folgt: *τοῦτο δὲ οὐκ ἤρτηται ἐκ τῆς προτέρας διανοίας, ἀλλ᾽ ἀπ᾽ ἄλλης ἀρχῆς*, geht auf den folgenden Vers, mit welchem allerdings ein neuer Anfang gemacht, und was eben der Kalliope vorzugsweise zugeschrieben war, auf die neun Schwestern überhaupt ausgedehnt wird.

81. *τιμήσωσι* haben zwar nur ein Paar Hdschr., die meisten *τιμήσουσι*, aber es gilt auch hier, was sonst von den Majoritäten zu gelten pflegt.

83. Ueber *ἐέρσην*, wofür etwa die Hälfte der Hdschr. *ἀοιδήν* hat, s. d. Comment.

87. Wird *αἶψά τε* als richtig angenommen, so darf doch weder *ἀσφαλέως αἶψά τε* verbunden werden, noch *αἶψά τε καὶ — ἐπισταμένως*, sondern man muss mit Hermann eine Anakoluthie anerkennen, dass nämlich durch *τε* das Verbum *κατέπαυσε* mit dem Particip *ἀγορεύων* zu verbinden, dies letztere also statt des eigentlich erforderlichen *ἀγορεύει* gesetzt sei. Die Möglichkeit ist nicht zu leugnen, und dass das *καὶ* vor *μέγα* nur als das *ἐπιτατικόν* oder *intensivum* zu nehmen sei, wird Niemand leicht bezweifeln. Vielleicht aber ist doch *αἶψά τε* nicht das richtige, sondern dafür entweder *αἶψ᾽ ὅγε* zu schreiben, mit einer hier gar nicht auffallenden hervorhebenden Wiederholung des Subjekts, dergleichen auch sonst öfters vorkommt, oder auch *αἶψά τι καὶ μέγα νεῖκος* für *αἶψα καὶ μέγα τι νεῖκος*, eine Voranstellung des Pron. indef. wie Scut. v. 79, wozu Ranke p. 151 extr. mehrere Beispiele anführt.

88. Ueber die hier nach *ἐχέφρονες* anzuerkennende Lücke s. d. Commentar.

βλαπτομένοις ἀγορῆφι μετάτροπα ἔργα τελεῦσι
ῥηϊδίως, μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν. 90
ἐρχόμενον δ' ἀν' ἀγῶνα θεὸν ὣς ἱλάσκονται
αἰδοῖ μειλιχίῃ, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν,
οἷά τε Μουσάων ἱερὴ δόσις ἀνθρώποισιν.

Ἐκ γὰρ Μουσάων καὶ ἑκηβόλου Ἀπόλλωνος
ἄνδρες ἀοιδοὶ ἔασιν ἐπὶ χθόνα καὶ κιθαρισταί· 95
ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες. ὃ δ' ὄλβιος, ὅντινα Μοῦσαι
φίλωνται· γλυκερή οἱ ἀπὸ στόματος ῥέει αὐδή.
[Εἰ γάρ τις καὶ πένθος ἔχων νεοκηδέϊ θυμῷ
ἄζηται κραδίην ἀκαχήμενος, αὐτὰρ ἀοιδὸς
Μουσάων θεράπων κλεῖα προτέρων ἀνθρώπων 100
ὑμνήσῃ μάκαράς τε θεοὺς οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν,
αἶψ' ὅγε δυσφρονέων ἐπιλήθεται, οὐδέ τι κηδέων
μέμνηται, ταχέως δὲ παρέτραπε δῶρα θεάων.]

Χαίρετε τέκνα Διός, δότε δ' ἱμερόεσσαν ἀοιδήν·
κλείετε δ' ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἐόντων, 105
οἳ Γῆς ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
Νυκτός τε δνοφερῆς, οὓς θ' ἁλμυρὸς ἔτρεφε Πόντος.
εἴπατε δ', ὡς τὰ πρῶτα θεοὶ καὶ γαῖα γένοντο
καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος, οἴδματι θύων,
ἄστρα τε λαμπετόωντα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν, 110
οἵ τ' ἐκ τῶν ἐγένοντο θεοί, δωτῆρες ἐάων·

91. 92. Beide Verse, nur in umgekehrter Ordnung stehen auch Od. VIII, 172. 3: dass aber in der Theogonie alte Ausgaben nicht *ἀνὰ ἄστυ*, sondern *ἀν' ἀγῶνα* gelesen haben, bezeugen die Scholien zu dieser Stelle und ein Scholion zu Il. XXIV, 1; und dass nicht dies, sondern vielmehr *ἀνὰ ἄστυ* als Glossem anzusehen sei, leidet wol keinen Zweifel, obgleich alle Hdschr. d. Theog. nur *ἄστυ* haben.

93. Für *ἱερὴ δόσις* vielleicht *ἱερὰ δῶρ'*. Was ältere Ausg. haben, *τοίη* für *οἷά τε*, beruht nur auf Conjectur.

94—97. Diese vier Verse, die wir auch in dem homer. Hymnus auf Apollon no. XXV lesen, und die gewiss nicht von hier dorthin, sondern eher umgekehrt gekommen sein werden, sind offenbar eine in diesem Zusammenhange unpassende Interpolation. Sie sollten vielleicht dazu dienen, einen Uebergang zu den folgenden Versen 98—103 zu vermitteln, welche ebenfalls als Interpolation zu betrachten sind, und gleichsam als weitere Ausführnug der oben v. 55 den Musen beigelegten Epitheta angesehn werden können.

102. *δυσφρονέων* erklärt W. Dindorf, in Steph. Th. s. v., mit Recht für den Genitiv von *δυσφρόνη*, zu vergl. mit *εὐφρόνη*. Ein Paar Handschr. haben auch *δυσφροσυνέων*.

ὥς τ᾽ ἄφενος δάσσαντο καὶ ὡς τιμὰς διέλοντο,
ἠδὲ καὶ ὡς τὰ πρῶτα πολύπτυχον ἔσχον Ὄλυμπον.
ταῦτά μοι ἔσπετε Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ᾽ ἔχουσαι
ἐξ ἀρχῆς, καὶ εἴπαθ᾽ ὅ τι πρῶτον γένετ᾽ αὐτῶν. 115

Ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ᾽, αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ᾽ εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου
τάρταρά τ᾽ ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης,
ἠδ᾽ Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν, 120
λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ᾽ ἀνθρώπων
δάμνας ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.
Ἐκ Χάεος δ᾽ Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο·
Νυκτὸς δ᾽ αὖτ᾽ Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο,
οὓς τέκε κυσαμένη, Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα. 125
Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑαυτῇ
Οὐρανὸν ἀστερόενθ᾽, ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι,
ὄφρ᾽ εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί.
γείνατο δ᾽ οὔρεα μακρά, θεῶν χαρίεντας ἐναύλους
Νυμφέων, αἳ ναίουσιν ἀν᾽ οὔρεα βησσήεντα, 130
ἠδὲ καὶ ἀτρύγετον πέλαγος τέκεν, οἴδματι θῦον,
Πόντον, ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου· αὐτὰρ ἔπειτα
Οὐρανῷ εὐνηθεῖσα τέκ᾽ Ὠκεανὸν βαθυδίνην,
Κοῖόν τε Κρεῖόν θ᾽ Ὑπερίονά τ᾽ Ἰαπετόν τε
Θείαν τε Ῥείαν τε Θέμιν τε Μνημοσύνην τε 135

122. Die Hdschr. haben *δάμναται*, woran Hermann Opusc. VI p. 161 mit Recht Anstoss nahm, und dafür *δαμνᾷ τ᾽* vorzog, wie in einem Citat bei Orig. Philos. c. 26 ein Paar Hdschr. haben. Ist einmal die überlieferte Lesart zu verwerfen, so scheint mir *δαμνάς*, nicht *δαμνάς τ᾽*, wie ich früher Op. ac. II p. 65 vermuthete, das Beste zu sein.

127. Bei Cornut. d. n. d. p. 175 Gal. 87 Os. findet sich für *περὶ πάντα καλύπτοι*, wie die Hdschr. der Th. haben, oder *καλύπτῃ*, was Lennep vorzog, *περὶ πᾶσαν ἐέργῃ*, was wol als Lesart alter Ausg. angesehen werden dürfte.

128. Auch hier lässt sich nach der ang. Stelle des Corn. vermuthen, dass statt *ὄφρ᾽ εἴη* auch *ἣ δ᾽ εἴη* gelesen worden sei. Vgl. darüb. Zeitschr. f. d. Alterth. W. 1845 Suppl. II S. 165.

131. Da *ἠδὲ καὶ* als Lesart einiger Hdschr. ausdrücklich bezeugt, von den übrigen nichts Sicheres zu sagen ist, und die älteren Ausg. alle jenes darbieten, so habe ich Bedenken getragen, es mit dem seit Heinsius in die Ausgaben gekommenen *ἣ δὲ καὶ* zu vertauschen, so passend auch dies allerdings ist.

135. *Θείαν*, nicht *Θείην* wie Göttl., oder *Θεῖαν*, wie die Hdschr. und Lennep haben. Vgl. v. 371 u. Lehrs in d.

Φοίβην τε χρυσοστέφανον Τηθύν τ' ἐρατεινήν.
τοὺς δὲ μέθ' ὁπλότατος γένετο Κρόνος ἀγκυλομήτης,
δεινότατος παίδων· θαλερὸν δ' ἤχθηρε τοκῆα.
γείνατο δ' αὖ Κύκλωπας ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντας,
Βρόντην τε Στερόπην τε καὶ Ἄργην ὀβριμόθυμον, 140
οἳ Ζηνὶ βροντήν τ' ἔδοσαν τεῦξάν τε κεραυνόν.
οἳ δ' ἤτοι τὰ μὲν ἄλλα θεοῖς ἐναλίγκιοι ἦσαν,
μοῦνος δ' ὀφθαλμὸς μέσσῳ ἐπέκειτο μετώπῳ·
Κύκλωπες δ' ὄνομ' ἦσαν ἐπώνυμον, οὕνεκ' ἄρα σφέων
κυκλοτερὴς ὀφθαλμὸς ἕεις ἐνέκειτο μετώπῳ. 145
ἰσχύς τ' ἠδὲ βίη καὶ μηχαναὶ ἦσαν ἐπ' ἔργοις.
ἄλλοι δ' αὖ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο,
τρεῖς παῖδες μεγάλοι τε καὶ ὄβριμοι, οὐκ ὀνομαστοί,
Κόττος τε Βριάρεώς τε Γύης θ', ὑπερήφανα τέκνα.
τῶν ἑκατὸν μὲν χεῖρες ἀπ' ὤμων ἀΐσσοντο 150
ἄπλαστοι, κεφαλαὶ δὲ ἑκάστῳ πεντήκοντα
ἐξ ὤμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν,
ἰσχύς τ' ἄπλητος κρατερὴ μεγάλῳ ἐπὶ εἴδει.
Ὅσσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο,
δεινότατοι παίδων, σφετέρῳ δ' ἤχθοντο τοκῆϊ 155
ἐξ ἀρχῆς. καὶ τῶν μὲν ὅπως τις πρῶτα γένοιτο,
πάντας ἀποκρύπτασκε, καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε,
Γαίης ἐν κευθμῶνι, κακῷ δ' ἐπετέρπετο ἔργῳ
Οὐρανός. ἡ δ' ἐντὸς στεναχίζετο Γαῖα πελώρη
στεινομένη· δολίην δὲ κακὴν ἐπεφράσσατο τέχνην. 160
Αἶψα δὲ ποιήσασα γένος πολιοῦ ἀδάμαντος

Epimetr. zu de Aristarch. stud. Hom. p. 463.

141. Derselbe Vers kam auch in den Orphicis vor, nur mit ἔπορον für ἔδοσαν. Herm. Orph. p. 468. Lobeck. Agl. p. 504.

148. μεγάλοι τε καὶ ὄβρ. mit Herm. Vgl. Zeitschr. f. d. Alterth. W. 1845 Suppl. II S. 162. In den Hdschr. fehlt τε.

149. Obgleich die Hdschr. hier zwischen Γύης und Γύγης schwanken, wie auch anderswo der Name bald so bald so geschrieben wird, so stimmen doch unten v. 734 alle Hdschr. ohne Ausnahme für Γύης. — Ueber Βριάρεως s. zu v. 617.

155. σφετέρῳ ἤχθοντο, ohne δ', Gerhard, der auch v. 154 δ' ἄρ für γὰρ vermuthet. Mehr über diese Stelle s. im Commentar.

160. Die Scholien berichten, dass Seleukus στεινομένη gemissbilligt und dafür ἀχνυμένη verlangt habe. Sein Urtheil hat aber weder bei den neueren Erklärern, noch, wie aus der Uebereinstimmung aller Hdschr. sich schliessen lässt, bei den Alten Zustimmung gefunden. Sehr wahrscheinlich aber ist, was Göttling vermuthet, dass für ἐπεφράσσατο ursprünglich ἐφράσσατο gestanden habe.

τεῦξε μέγα δρέπανον καὶ ἐπέφραδε παισὶ φίλοισιν,
εἶπε δὲ θαρσύνουσα, φίλον τετιημένη ἦτορ·

Παῖδες ἐμοὶ καὶ πατρὸς ἀτασθάλου, αἴ κ' ἐθέλητε
πείθεσθαι, πατρός κε κακὴν τισαίμεθα λώβην 165
ὑμετέρου· πρότερος γὰρ ἀεικέα μήσατο ἔργα.

Ὣς φάτο· τοὺς δ' ἄρα πάντας ἕλεν δέος, οὐδέ τις αὐτῶν
φθέγξατο· θαρσήσας δὲ μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης
ἂψ αὖτις μύθοισι προσηύδα μητέρα κεδνήν·

Μῆτερ, ἐγώ κεν τοῦτό γ' ὑποσχόμενος τελέσαιμι 170
ἔργον, ἐπεὶ πατρός γε δυσωνύμου οὐκ ἀλεγίζω
ἡμετέρου· πρότερος γὰρ ἀεικέα μήσατο ἔργα.

Ὣς φάτο· γήθησεν δὲ μέγα φρεσὶ Γαῖα πελώρη,
εἷσε δέ μιν κρύψασα λόχῳ, ἐνέθηκε δὲ χειρὶ
ἅρπην καρχαρόδοντα· δόλον δ' ὑπεθήκατο πάντα. 175

Ἦλθε δὲ Νύκτ' ἐπάγων μέγας Οὐρανός, ἀμφὶ δὲ Γαίῃ
ἱμείρων φιλότητος ἐπέσχετο καί ῥ' ἐτανύσθη
πάντῃ· ὃ δ' ἐκ λοχεοῖο πάϊς ὠρέξατο χειρὶ
σκαιῇ, δεξιτερῇ δὲ πελώριον ἔλλαβεν ἅρπην,
μακρὴν, καρχαρόδοντα, φίλου δ' ἀπὸ μήδεα πατρὸς 180
ἐσσυμένως ἤμησε, πάλιν δ' ἔῤῥιψε φέρεσθαι
ἐξοπίσω. τὰ μὲν οὔτι ἐτώσια ἔκφυγε χειρός·
ὅσσαι γὰρ ῥαθάμιγγες ἀπέσσυθεν αἱματόεσσαι,
πᾶσας δέξατο Γαῖα· περιπλομένων δ' ἐνιαυτῶν
γείνατ' Ἐρινῦς τε κρατερὰς μεγάλους τε Γίγαντας, 185
τεύχεσι λαμπομένους, δολίχ' ἔγχεα χερσὶν ἔχοντας,
Νύμφας θ', ἃς Μελίας καλέουσ' ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν.
μήδεα δ', ὡς τὸ πρῶτον ἀποτμήξας ἀδάμαντι
κάββαλ' ἀπ' ἠπείροιο πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ,
ὣς φέρετ' ἂμ πέλαγος πουλὺν χρόνον, ἀμφὶ δὲ λευκὸς 190

176.7. Die Construction *ἀμφὶ δὲ Γαίῃ ἐτανύσθη* ist unterbrochen durch die zwischengeschobenen Worte *ἱμείρ. φιλ. κ. τ. λ.*, ähnlich wie oben v. 157.8 *πάντας ἀποκρύπτασκε* von dem dazu gehörigen *Γαίης ἐν κευθμῶνι* durch *καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε* getrennt ist. Die vorgeschl. Aenderung (Köchly p. 21) *πάρ δ' ἐτανύσθη* ist nicht nur unnöthig sondern auch unzulässig.

184. Goettl. aus zwei Hdschr. *πᾶσας ἐδέξατο*, um die Kürze der Accusativendung nicht zu beeinträchtigen. Indessen diese wird hinreichend gewahrt durch *πᾶσας*, für das *πάσας* der übr. Hdschr.

ἀφρὸς ἀπ' ἀθανάτου χροὸς ὤρνυτο· τῷ δ' ἔνι κούρη
ἐθρέφθη. πρῶτον δὲ Κυθήροισι ζαθέοισιν
ἔπλητ', ἔνθεν ἔπειτα περίρρυτον ἵκετο Κύπρον.
ἐκ δ' ἔβη αἰδοίη καλὴ θεός, ἀμφὶ δὲ ποίη
ποσσὶν ὕπο ῥαδινοῖσιν ἀέξετο· τὴν δ' Ἀφροδίτην 195
[Ἀφρογενέα τε θεὰν καὶ ἐϋστέφανον Κυθέρειαν]
κικλήσκουσι θεοί τε καὶ ἀνέρες, οὕνεκ' ἐν ἀφρῷ
θρέφθη, ἀτὰρ Κυθέρειαν, ὅτι προσέκυρσε Κυθήροις.
[Κυπρογενέα δ', ὅτι γέντο πολυκλύστῳ ἐνὶ Κύπρῳ,
ἠδὲ φιλομμηδέα, ὅτι μηδέων ἐξεφαάνθη.] 200
τῇ δ' Ἔρος ὡμάρτησε καὶ Ἵμερος ἕσπετο καλὸς
γεινομένῃ τὰ πρῶτα θεῶν τ' ἐς φῦλον ἰούσῃ.
ταύτην δ' ἐξ ἀρχῆς τιμὴν ἔχει ἠδὲ λέλογχεν
μοῖραν ἐν ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν,
παρθενίους τ' ὀάρους μειδήματά τ' ἐξαπάτας τε 205
τέρψιν τε γλυκερὴν φιλότητά τε μειλιχίην τε.

Τοὺς δὲ πατὴρ Τιτῆνας ἐπίκλησιν καλέεσκεν,
παῖδας νεικείων μέγας Οὐρανός, οὓς τέκεν αὐτός·
φάσκε δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίῃ μέγα ῥέξαι
ἔργον, τοῖο δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι. 210

Νὺξ δ' ἔτεκε στυγερόν τε Μόρον καὶ Κῆρα μέλαιναν
καὶ Θάνατον, τέκε δ' Ὕπνον, ἔτικτε δὲ φῦλον Ὀνείρων·
δεύτερον αὖ Μῶμον καὶ Ὀϊζὺν ἀλγινόεσσαν
οὔτινι κοιμηθεῖσα θεὰ τέκε Νὺξ ἐρεβεννή,
Ἑσπερίδας θ', αἷς μῆλα πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο 215
χρύσεα καλὰ μέλουσι φέροντά τε δένδρεα καρπόν.
καὶ Μοίρας καὶ Κῆρας ἐγείνατο νηλεοποίνους,
[Κλωθώ τε Λάχεσίν τε καὶ Ἄτροπον, αἵτε βροτοῖσιν
γεινομένοισι διδοῦσιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε,]

196. 199. 200. Ueber diese drei ohne Zweifel unechten Verse s. d. Comment.

213.14. Diese beiden V. werden in den Hdschr. u. Ausg in umgekehrter Ordnung gelesen, wodurch die Construction verdorben wird. Vielleicht ist aber der eine von ihnen überhaupt zu tilgen, als Zusatz um die Frage nach dem Vater dieser Nachtgeburten abzuschneiden. Mure, hist. of anc. litt. II, 414, schlug vor v. 212 ἔπειτα für ἔτικτε zu lesen, was denn freilich der Construction aufhelfen würde, sonst aber wenig Wahrscheinlichkeit hat.

218.19. Ueber die Athetese dieser beiden Verse s. d. Commentar.

αἵτ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε παραιβασίας ἐφέπουσιν, 220
οὐδέ ποτε λήγουσι θεαὶ δεινοῖο χόλοιο,
πρίν γ' ἀπὸ τῷ δώωσι κακὴν ὄπιν, ὅστις ἁμάρτῃ.
τίκτε δὲ καὶ Νέμεσιν, πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσιν,
Νὺξ ὀλοή· μετὰ τὴν δ' Ἀπάτην τέκε καὶ Φιλότητα,
Γῆράς τ' οὐλόμενον καὶ Ἔριν τέκε καρτερόθυμον. 225

Αὐτὰρ Ἔρις στυγερὴ τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα,
Λήθην τε Λιμόν τε καὶ Ἄλγεα δακρυόεντα,
Ὑσμίνας τε Φόνους τε Μάχας τ' Ἀνδροκτασίας τε,
Νείκεά τε ψευδέας τε Λόγους Ἀμφιλογίας τε,
Δυσνομίην Ἄτην τε, συνήθεας ἀλλήλῃσιν, 230
Ὅρκον θ', ὃς δὴ πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους
πημαίνει, ὅτε κέν τις ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσῃ.

Νηρέα δ' ἀψευδέα καὶ ἀληθέα γείνατο Πόντος,
πρεσβύτατον παίδων· αὐτὰρ καλέουσι γέροντα,
οὕνεκα νημερτής τε καὶ ἤπιος, οὐδὲ θεμιστέων 235
λήθεται, ἀλλὰ δίκαια καὶ ἤπια δήνεα οἶδεν.
αὖτις δ' αὖ Θαύμαντα μέγαν καὶ ἀγήνορα Φόρκυν,
Γαίῃ μισγόμενος, καὶ Κητὼ καλλιπάρῃον
Εὐρυβίην τ' ἀδάμαντος ἐνὶ φρεσὶ θυμὸν ἔχουσαν.
Νηρῆος δ' ἐγένοντο μεγήρατα τέκνα θεάων 240

220. Für ἐφέπουσιν, was sich nur in einer Hdschr. findet, haben die meisten ἐφέπουσαι. Jenes hat, nach Hermanns Vorgang auch Lennep für das Bessere erkannt.

227. Für Λήθην zu Anfang des Verses, was unmöglich richtig sein kann, Λοιμόν, nach Heyne's Vorschlag, zu schreiben, scheint nicht rathsam, da Seuchen schwerlich als Folgen der Eris angesehen werden können. Ruhnken, ep. crit. p. 96, wollte hier ἄτην, und v. 230, wo dies jetzt steht, ἀπάτην, indem er v. 224 für unecht erklärte. So gewaltsamer Aenderung bedarf es nicht. Als nicht unwahrscheinlich dürfte Λῆριν sich empfehlen.

229. ψευδέας τε λόγους haben alle früheren Ausg., obgleich die Hdschr. nur ψεύδεά τε λ. theils mit τε hinter λόγους, theils ohne dies, haben. Vielleicht rührt dies von Correctoren her, die das Adj. ψευδής im älteren Epos nicht dulden wollten; aber dies Bedenken darf uns nicht abhalten, das bei λόγους doch wol unentbehrliche Epitheton wieder in sein Recht einzusetzen.

234. Auch hier ist αὐτάρ von mehreren neueren Kritikern beanstandet, weil das Wort sonst regelmässig mit der ersten, nicht, wie hier, mit der zweiten Sylbe im guten Taktthell zu stehen pflegt. S. Gerhard Lectt. Apoll. p. 112. Doch scheint G. selbst sein früheres Bedenken aufgegeben zu haben, und mit Recht. Vgl. Goettl.

235. Die Hdschr. theils θεμιστῶν, theils θεμιστάων, und sogar θεμιστείων oder θεμιστίων, die Ausg. meist θεμιστέων, wogegen θεμίστων nur aus einer Hdschr. angemerkt wird. Vgl. Döderlein. Hom. Gl. III p. 364.

240. Die Hdschr. schwanken zwischen μεγήρατα und μεγήριτα: beide W. sind ἅπαξ εἰρημ., und es bleibt die Wahl frei, welches von ihnen man für das angemessnere halten mag.

πόντῳ ἐν ἀτρυγέτῳ καὶ Δωρίδος ἠϋκόμοιο,
κούρης Ὠκεανοῖο, τελήεντος ποταμοῖο·
Πρωτώ τ' Εὐκράντη τε Σαώ τ' Ἀμφιτρίτη τε
Εὐδώρη τε Θέτις τε Γαλήνη τε Γλαύκη τε,
Κυμοθόη Σπειώ τε Θόη θ' Ἁλίη τ' ἐρόεσσα, 245
καὶ Μελίτη χαρίεσσα καὶ Εὐλιμένη καὶ Ἀγαυή,
Πασιθέη τ' Ἐρατώ τε καὶ Εὐνίκη ῥοδόπηχυς,
Δωτώ τε Πρωθώ τε Φέρουσά τε Δυναμένη τε,
Νησαίη τε καὶ Ἀκταίη, καὶ Πρωτομέδεια,
Δωρὶς καὶ Πανόπη καὶ εὐειδὴς Γαλάτεια 250
Ἱπποθόη τ' ἐρόεσσα καὶ Ἱππονόη ῥοδόπηχυς,
Κυμοδόκη θ', ἣ κύματ' ἐν ἠεροειδέϊ πόντῳ
πνοιάς τε ζαθέων ἀνέμων σὺν Κυματολήγῃ
ῥεῖα πρηΰνει καὶ ἐϋσφύρῳ Ἀμφιτρίτῃ·
Κυμώ τ' Ἠϊόνη τε ἐϋστέφανός θ' Ἁλιμήδη, 255
Γλαυκονόμη τε φιλομμειδὴς καὶ Ποντοπόρεια
Λειαγόρη τε καὶ Εὐαγόρη καὶ Λαομέδεια,
Πουλυνόμη τε καὶ Αὐτονόη καὶ Λυσιάνασσα
Εὐάρνη τε φυήν τ' ἐρατὴ καὶ εἶδος ἄμωμος,
καὶ Ψαμάθη χαρίεσσα δέμας δίη τε Μενίππη, 260
Νησώ τ' Εὐπόμπη τε Θεμιστώ τε Προνόη τε,
Νημερτής θ', ἣ πατρὸς ἔχει νόον ἀθανάτοιο.
Αὗται μὲν Νηρῆος ἀμύμονος ἐξεγένοντο
κοῦραι πεντήκοντα, ἀμύμονα ἔργα ἰδυῖαι.
Θαύμας δ' Ὠκεανοῖο βαθυῤῥείταο θύγατρα 265
ἠγάγετ' Ἠλέκτρην· ἣ δ' ὠκεῖαν τέκεν Ἶριν,
ἠϋκόμους θ' Ἅρπυιας, Ἀελλώ τ' Ὠκυπέτην τε,
αἵ ῥ' ἀνέμων πνοιῇσι καὶ οἰωνοῖς ἅμ' ἕπονται
ὠκείῃς πτερύγεσσι· μεταχρόνιαι γὰρ ἴαλλον.
Φόρκυι δ' αὖ Κητὼ Γραίας τέκε καλλιπαρῄους 270

248. Für *Πρωθώ* bieten die Hdschr. den v. 243 schon genannten Namen *Πρωτώ* abermals. Vgl. hierüber und über einige andere Varianten des Verzeichnisses den Commentar.

264. Die Hdschr. hier, wie anderswo, *εἰδυῖαι* statt *ἰδυῖαι*. Nur wo das Particip zum Eigennamen geworden, v. 352 u. 960, haben entweder alle oder doch bei weitem die meisten die erweislich richtige Form mit *ῐ*, nicht *ει*, und da es mir wahrscheinlicher vorkommt, dass das Richtige von den Abschreibern, als dass es von dem theogonischen Dichter selbst verkannt worden sei, so habe ich geglaubt es herstellen zu dürfen.

270. Nach der Ang. d. Schol. miss-

ἐκ γενετῆς πολιάς, τὰς δὴ Γραίας καλέουσιν
ἀθάνατοί τε θεοὶ χαμαὶ ἐρχόμενοί τ' ἄνθρωποι,
Πεφρηδώ τ' εὔπεπλον Ἐνυώ τε κροκόπεπλον·
Γοργούς θ', αἳ ναίουσι πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο,
ἐσχατιῇ πρὸς νυκτός, ἵν' Ἑσπερίδες λιγύφωνοι, 275
Σθεινώ τ' Εὐρυάλη τε Μέδουσά τε λυγρὰ παθοῦσα.
ἣ μὲν ἔην θνητή, αἳ δ' ἀθάνατοι καὶ ἀγήρῳ,
αἱ δύο· τῇ δὲ μιῇ παρελέξατο Κυανοχαίτης
ἐν μαλακῷ λειμῶνι καὶ ἄνθεσιν εἰαρινοῖσι.
τῆς δ' ὅτε δὴ Περσεὺς κεφαλὴν ἀπεδειροτόμησεν, 280
ἔκθορε Χρυσάωρ τε μέγας καὶ Πήγασος ἵππος.
τῷ μὲν ἐπώνυμον ἦν, ὅτ' ἄρ' Ὠκεανοῦ περὶ πηγὰς
γένθ'· ὃ δ' ἄορ χρύσειον ἔχεν μετὰ χερσὶ φίλῃσι·
χὼ μὲν ἀποπτάμενος, προλιπὼν χθόνα μητέρα μήλων,
ἵκετ' ἐς ἀθανάτους· Ζηνὸς δ' ἐν δώμασι ναίει 285
βροντήν τε στεροπήν τε φέρων Διῒ μητιόεντι.
Χρυσάωρ δ' ἔτεκε τρικέφαλλον Γηρυονῆα,
μιχθεὶς Καλλιρόῃ κούρῃ κλυτοῦ Ὠκεανοῖο.
τὸν μὲν ἄρ' ἐξενάριξε βίη Ἡρακληείη

fiel *καλλιπαρήους* dem Seleucus, und er hielt *καλλιπάρηος* für besser, zumal da der Keto dasselbe Epith. auch oben v. 283 beigelegt ist. Dass er den Nominat. in andern Exempl. der Theog. vorgefunden, erhellt daraus nicht, und der Grund, weswegen er ihn für besser hielt, ist wenigstens nicht von solchem Gewicht, dass er uns zur Zustimmung nöthigen könnte. Vgl. Mützell p. 446. — Für *Γραίας* wäre allerdings, da der Name im nächsten Verse genügt, *παῖδας* besser, was Goettl. vorgeschlagen; auch gewiss besser als das von Wieseler, Prooem. lectt. Gott. 1863/64 vorgeschlagene *πήρας*, aber doch lieber in einer Anmerk. zu loben als in den Text aufzunehmen. *κούρας* vermuth. Köchly.

281. *ἔκθορε*, wie schon Guiet wollte, giebt eine Pariser Hdschr., die übrigen *ἐξέθορε*, wo denn *Χρυσάωρ* zweisilbig gesprochen werden müsste, was hier weniger wahrscheinlich ist. Uebrigens kommt *Χρύσωρος* als Personenname in einer Thasischen Inschrift vor. Revue archéolog. 1866 no. 4.

287. Alle Handschr. haben *τρικέφαλον*, nur eine Florent. *τρικάρηνον*, was in einer zweiten Flor. am Rande steht, und als das richtigere schon von den ältesten Herausgebern in den Text gesetzt ist. Es ist aber doch kaum zu glauben, dass das so leicht verständliche Wort irgend Jemandem der Erklärung durch *τρικέφαλον* bedürftig erschienen sein sollte; viel glaublicher ist es, dass man, um dem Metrum gerecht zu werden, dies mit jenem vertauscht habe. Alle Gründe, die für *τρικέφαλον* als die alte und echte Lesart sprechen, sind von Mützell und Lennep so erschöpfend auseinandergesetzt, dass ich mich begnügen darf nur auf diese zu verweisen. Durch Göttlings dagegen ausgesprochenes *Frustra* wird Niemand sie widerlegt achten. Nur das ist zuzugeben, dass die Länge der penultima wahrscheinlicher durch Verdoppelung des *λ* als durch Dehnung des *α* bewirkt sei (vgl. Phryn. in Bekk. Anecd. 1 p. 49, 19), weswegen ich denn mit Lennep *τρικέφαλλον* geschrieben habe.

βουσὶν ἐπ' εἰλιπόδεσσι περιῤῥύτῳ εἰν Ἐρυθείῃ, 290
ἤματι τῷ, ὅτε περ βοῦς ἤλασεν εὐρυμετώπους
Τίρυνθ' εἰς ἱερήν, διαβὰς πόρον Ὠκεανοῖο,
Ὄρθον τε κτείνας καὶ βουκόλον Εὐρυτίωνα,
σταθμῷ ἐν ἠερόεντι πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο.
Ἡ δ' ἔτεκ' ἄλλο πέλωρον, ἀμήχανον, οὐδὲν ἐοικὸς 295
θνητοῖς ἀνθρώποις οὐδ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν,
σπῆϊ ἔνι γλαφυρῷ, θείην κρατερόφρον' Ἔχιδναν,
ἥμισυ μὲν νύμφην ἑλικώπιδα, καλλιπάρῃον,
ἥμισυ δ' αὖτε πέλωρον ὄφιν, δεινόν τε μέγαν τε,
ποικίλον, ὠμηστήν, ζαθέης ὑπὸ κεύθεσι γαίης. 300
ἔνθα δέ οἱ σπέος ἐστὶ κάτω κοίλῃ ὑπὸ πέτρῃ,
τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων τε θεῶν θνητῶν τ' ἀνθρώπων,
ἔνθ' ἄρα οἱ δάσσαντο θεοὶ κλυτὰ δώματα ναίειν.
ἣ δ' ἔρυτ' εἰν Ἀρίμοισιν ὑπὸ χθόνα λυγρὴ Ἔχιδνα,
ἀθάνατος νύμφη καὶ ἀγήραος ἤματα πάντα. 305
τῇ δὲ Τυφάονά φασι μιγήμεναι ἐν φιλότητι,
δεινόν θ' ὑβριστήν τ' ἄνεμον ἑλικώπιδι κούρῃ·
ἣ δ' ὑποκυσαμένη τέκετο κρατερόφρονα τέκνα.
Ὄρθον μὲν πρῶτον κύνα γείνατο Γηρυονῆϊ·
δεύτερον αὖτις ἔτικτεν ἀμήχανον, οὔτι φατειόν, 310
Κέρβερον ὠμηστήν, Ἀΐδεω κύνα χαλκεόφωνον,
πεντηκοντακέφαλλον, ἀναιδέα τε κρατερόν τε.
τὸ τρίτον Ὕδρην αὖτις ἐγείνατο, λυγρὰ ἰδυῖαν,
Λερναίην, ἣν θρέψε θεὰ λευκώλενος Ἥρη,
ἄπλητον κοτέουσα βίῃ Ἡρακληείῃ. 315
καὶ τὴν μὲν Διὸς υἱὸς ἐνήρατο νηλέϊ χαλκῷ
Ἀμφιτρυωνιάδης σὺν ἀρηϊφίλῳ Ἰολάῳ,

290. *βουσὶν ἐπ' εἰλιπ.*, wie Il. VI, 424 vgl. Od. XX, 221, haben vier Hdschr. und die Iuntina. Die übrigen *βουσὶ παρ' εἰλιπ.*

293. *Ὄρθον* ist hier wie anderswo, wo der Name vorkommt, besser bezeugt, als *Ὄρθρον*. Vgl. Mützell p. 229.

301. 2. Diese beiden Verse stehen in einer Turiner und Rehdigraschen Handschr. hinter v. 305. Ueber die muthmasslich richtigere Folge s. d. Comm.

307. Für *ἄνεμον* haben die meisten Hdschr. *ἄνομον* oder *ἄνομον θ'*, und das *τε* nach *ὑβριστήν* fehlt in mehreren. Dass Typhoeus als *ἄνεμος* bezeichnet wird, ist nicht auffallender, als wenn *Ὠκεανός* als *ποταμός* oder *Πόντος* als *πέλαγος* bezeichnet wird. Auch Köchly p. 28 hält *ἄνεμον* für richtig.

312. Für *πεντηκονταχέφ.* hat eine Hdschr. *πεντηκοντακάρηνον*. Jenes steht auch in dem Schol. zu Soph. Trach. 1092 (1100).

314. *λυγρὰ ἰδυῖαν* s. zu v. 264.

Ἡρακλέης βουλῇσιν Ἀθηναίης ἀγελείης.
Ἡ δὲ Χίμαιραν ἔτικτε, πνέουσαν ἀμαιμάκετον πῦρ,
δεινήν τε μεγάλην τε ποδώκεά τε κρατερήν τε. 320
τῆς δ' ἦν τρεῖς κεφαλαί· μία μὲν χαροποῖο λέοντος,
ἡ δὲ χιμαίρης, ἡ δ' ὄφιος, κρατεροῖο δράκοντος.
[πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα,
δεινὸν ἀποπνείουσα πυρὸς μένος αἰθομένοιο.]
τὴν μὲν Πήγασος εἷλε καὶ ἐσθλὸς Βελλεροφόντης. 325
Ἡ δ' ἄρα Φῖκ' ὀλοὴν τέκε Καδμείοισιν ὄλεθρον,
Ὄρθῳ ὑποδμηθεῖσα, Νεμειαῖόν τε λέοντα,
τόν ῥ' Ἥρη θρέψασα, Διὸς κυδρὴ παράκοιτις,
γουνοῖσιν κατένασσε Νεμείης, πῆμ' ἀνθρώποις.
ἔνθ' ἄρ' ὅγ' οἰκείων ἐλεφαίρετο φῦλ' ἀνθρώπων, 330
κοιρανέων Τρητοῖο Νεμείης ἠδ' Ἀπέσαντος·
ἀλλά ἑ ἶς ἐδάμασσε βίης Ἡρακληείης.
Κητὼ δ' ὁπλότατον, Φόρκυι φιλότητι μιγεῖσα,
γείνατο δεινὸν ὄφιν, ὃς ἐρεμνοῖς κεύθεσι γαίης
πείρασιν ἐν μεγάλης παγχρύσεα μῆλα φυλάσσει. 335
τοῦτο μὲν ἐκ Κητοῦς καὶ Φόρκυνος γένος ἐστίν.
Τηθὺς δ' Ὠκεανῷ Ποταμοὺς τέκε δινήεντας,
Νεῖλόν τ' Ἀλφειόν τε καὶ Ἠριδανὸν βαθυδίνην,
Στρυμόνα Μαίανδρόν τε καὶ Ἴστρον καλλιρέεθρον,
Φᾶσίν τε Ῥῆσόν τ' Ἀχελώϊόν τ' ἀργυροδίνην, 340
Νέσσον τε Ῥοδίον θ' Ἁλιάκμονά θ' Ἑπτάπορόν τε,
Γρήνικόν τε καὶ Αἴσηπον θεῖόν τε Σιμοῦντα,
Πηνειόν τε καὶ Ἕρμον ἐϋῤῥείτην τε Κάϊκον
Σαγγάριόν τε μέγαν Λάδωνά τε Παρθένιόν τε

323. 4. Aus Il. VI, 181.2 zur Vergleichung beigeschrieben.

326. *Φῖκ'* nur in einer Hdschr., die übrigen *Σφίγγ'* oder *Φίγγ'*. Vgl. Mützell p. 343.

331. *Τρητόν* und *Ἀπέσας* zwei Berge in der Umgegend von Nemea, *Νεμέας*. Das Komma zwischen *Τρητοῖο* und *Νεμίης* bei Lennep ist falsch.

334. 5. *ἐρεμνοῖς* und *μεγάλης*, mit Wieseler, Ind. schol. Gott. 1863/64. p. 7. Vgl. v. 622. Die Hdschr. u. Ausg. *ἐρεμνῆς* und *μεγάλοις*, nur eine Pariser *ἐρεμνοῖς*.

340. Das aus Besorgniss für das Metrum in mehreren Hdschr. und den meisten Ausg. ausgelassene *τ'* nach *Ἀχελώιον* hat Lennep aus einigen Hdschr. mit Recht hergestellt. Wegen der Besorgniss genügt es auf Mützell p. 97 zu verweisen.

342. Auch hier hat die Besorgniss, dass *Σιμοῦντα* nicht alterthümlich genug wäre, unnöthige Conjecturen veranlasst, *θεῖον Σιμόεντα* oder *Σιμόεντα τε θεῖον*.

Εὐηνόν τε καὶ Ἄλδησκον θεῖόν τε Σκάμανδρον. 345
Τίκτε δὲ θυγατέρων ἱερὸν γένος, αἳ κατὰ γαῖαν
ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι
καὶ Ποταμοῖς, ταύτην δὲ Διὸς πάρα μοῖραν ἔχουσιν,
Πειθώ τ' Ἀδμήτη τε Ἰάνθη τ' Ἠλέκτρη τε
Δωρίς τε Πρυμνώ τε καὶ Οὐρανίη θεοειδής, 350
Ἱππώ τε Κλυμένη τε Ῥόδειά τε Καλλιρόη τε
Ζευξώ τε Κλυτίη τε Ἰδυῖά τε Πασιθέη τε
Πληξαύρη τε Γαλαξαύρη τ' ἐρατή τε Διώνη,
Μηλόβοσίς τε Θόη τε καὶ εὐειδὴς Πολυδώρη,
Κερκηΐς τε φυὴν ἐρατὴ Πλουτώ τε βοῶπις, 355
Περσηΐς τ' Ἰάνειρά τ' Ἀκάστη τε Ξάνθη τε,
Πετραίη τ' ἐρόεσσα Μενεσθώ τ' Εὐρώπη τε,
Μῆτις τ' Εὐρυνόμη τε Τελεστώ τε κροκόπεπλος
Χρυσηΐς τ' Ἀσίη τε καὶ ἱμερόεσσα Καλυψώ,
Εὐδώρη τε Τύχη τε καὶ Ἀμφιρὼ Ὠκυρόη τε 360
καὶ Στύξ, ἣ δή σφεων προφερεστάτη ἐστὶν ἁπασέων.
Αὗται δ' Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος ἐξεγένοντο
πρεσβύταται κοῦραι· πολλαί γε μέν εἰσι καὶ ἄλλαι.
τρὶς γὰρ χίλιαί εἰσι τανύσφυροι Ὠκεανῖναι,
αἵ ῥα πολυσπερέες γαῖαν καὶ βένθεα λίμνης 365
πάντῃ ὁμῶς ἐφέπουσι, θεάων ἀγλαὰ τέκνα.
τόσσοι δ' αὖθ' ἕτεροι Ποταμοὶ καναχηδὰ ῥέοντες,
υἱέες Ὠκεανοῦ, τοὺς γείνατο πότνια Τηθύς·
τῶν ὄνομ' ἀργαλέον πάντων βροτὸν ἄνδρα ἐνισπεῖν,
οἳ δὲ ἕκαστοι ἴσασιν, ὅσοι περιναιετάουσιν. 370

345. Für *Σκάμανδρον* hat ein Cod. Ven. *Κάμανδρον*, wie auch in der Ilias manche Hdschr. an verschiedenen Stellen.

352. *Ἰδυῖα* haben hier die meisten Hdschr., Einige freilich *Εἰδυῖα*; s. zu v. 264.

357. *Μενεσθώ* hat die überwiegende Mehrheit der Hdschr., aber v. 358 *Τελεστώ*, nicht *Τελεσθώ*. Ihnen zu widerstreben giebt es hier keinen hinreichenden Grund.

359. *Χρυσηΐς* mit Hermann, nach d. Hymn. auf Demeter v. 421. Die Hdschr. theils *Κρυσηΐς*, theils *Κρυσίης* od. *Κρυσίη*, theils *Κρησηΐς*, *Κρισίη*, *Κρισσηίς* u. dgl. — *Κρηνηΐς*, was Goettl. ed. 2 aufgenommen, nur in einer Medic.

369. *ἄνδρα ἐνισπεῖν.* Andere *ἄνδρ' ἕν' ἐνισπεῖν*: Unnöthige Correctur. Vgl. v. 399 und Gerhard Lectt. Apoll. p. 170.

370. *οἳ δὲ ἕκαστοι* von Lennep in *οἱ δὲ ἕκαστα* geändert, wegen des Digamma des folg. *ἴσασι*, was aber selbst bei Homer nicht constant ist. Uebrigens vgl. Od. XI, 232, wo *ἣ δὲ ἑκάστη* von Nitzsch mit Recht gegen *ἠδὲ ἑκάστη* vertheidigt ist. Herod. IV, 32: *τοὺς πλησιοχώρους ἑκάστους.* — *ὅσοι περιναιετάουσι*, wie mehrere Hdschr.

Θεία δ' Ἠέλιόν τε μέγαν λαμπράν τε Σελήνην,
Ἠῶ θ', ἣ πάντεσσιν ἐπιχθονίοισι φαείνει
ἀθανάτοις τε θεοῖσι, τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν,
γείναθ' ὑποδμηθεῖσ' Ὑπερίονος ἐν φιλότητι.
Κρείῳ δ' Εὐρυβίη τίκτεν φιλότητι μιγεῖσα 375
Ἀστραῖόν τε μέγαν Πάλλαντά τε, δῖα θεάων,
Πέρσην θ', ὃς καὶ πᾶσι μετέπρεπεν ἰδμοσύνῃσιν.
Ἀστραίῳ δ' Ἠὼς Ἀνέμους τέκε καρτεροθύμους,
ἀργέστην Ζέφυρον Βορέην τ' αἰψηροκέλευθον
καὶ Νότον, ἐν φιλότητι θεὰ θεῷ εὐνηθεῖσα. 380
τοὺς δὲ μέτ' ἀστέρα τίκτεν Ἑωσφόρον Ἠριγένεια,
ἄστρα τε λαμπετόωντα, τάτ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται.
Στὺξ δ' ἔτεκ' Ὠκεανοῦ θυγάτηρ Πάλλαντι μιγεῖσα
Ζῆλον καὶ Νίκην καλλίσφυρον ἐν μεγάροισι·
καὶ Κράτος ἠδὲ Βίην ἀριδείκετα γείνατο τέκνα· 385
τῶν οὐκ ἔστ' ἀπάνευθε Διὸς δόμος οὐδέ τις ἕδρη
οὐδ' ὁδός, ὅππῃ μὴ κείνοις θεὸς ἡγεμονεύῃ,
ἀλλ' αἰεὶ πὰρ Ζηνὶ βαρυκτύπῳ ἑδριόωνται.
ὣς γὰρ ἐβούλευσε Στὺξ ἄφθιτος Ὠκεανίνη
ἤματι τῷ, ὅτε πάντας Ὀλύμπιος ἀστεροπητὴς 390
ἀθανάτους ἐκάλεσσε θεοὺς ἐς μακρὸν Ὄλυμπον,
εἶπε δ', ὃς ἂν μετὰ εἷο θεῶν Τιτῆσι μάχοιτο,
μή τιν' ἀποῤῥαίσειν γεράων, τιμὴν δὲ ἕκαστον
ἑξέμεν, ἣν τὸ πάρος γε, μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι·

und alte Ausg. haben, ist von Einigen ohne Grund mit *οἳ ἂν περιναιετάωσιν* vertauscht worden.

373. *θεοῖσι τοὶ* hat wenigstens eine Hdschr.; die übr. *θεοῖς τοὶ*, wofür jenes längst von Wolf verlangt war.

375. *Κρείῳ* nach v. 134, wo alle Hdschr. das *ει* haben, während hier einige *Κρίῳ* lesen.

377. *ὃς καὶ πᾶσι μετέπρ.*, die Lesart der meisten Hdschr., von Einigen ohne Noth in *ὃς πάσαισι* od. *πάσῃσι* verändert. Dass *καί* intensiv, und *πᾶσι* nicht auf die beiden Brüder des Perses allein zu beziehen sei, springt wol in die Augen. Auch Meineke's Vorschl., im Hermes I p. 328, *ὃς πάσῃσι μέγ' ἔπρεπεν* ist ganz unnöthig.

379. Dass nicht *Ἀργέστην* als Eigenname des Ostwindes, *ἀπηλιώτης*, wie Einige wollten, sondern *ἀργέστην* als Epitheton des Zephyros zu schreiben sei, darf als gewiss behauptet werden. Vgl. Op. ac. II p. 362 u. 516f.

383. Hermann, diss. p. 12, ändert *Στὺξ δ' ἔτεκ'* in *Στὺξ δ' αὖτ'*, so dass von *γείνατο* v. 385 auch *Ζῆλον καὶ Νίκην* abhängt, was allerdings eine sehr plausible, wenn auch nicht unbedingt nothwendige Besserung ist.

387. *ἡγεμονεύῃ*, wenn auch nur in einer Hdschr. überliefert, doch dem *ἡγεμονεύει* der übrigen vorzuziehen, und von Lenn. nach Herm. Vorgang aufgenommen.

τὸν δ' ἔφαθ', ὅστις ἄτιμος ὑπὸ Κρόνου ἠδ' ἀγέραστος, 395
τιμῆς καὶ γεράων ἐπιβησέμεν, ἣ θέμις ἐστίν.
ἦλθε δ' ἄρα πρώτη Στὺξ ἄφθιτος Οὔλυμπόνδε
σὺν σφοῖσιν παίδεσσι φίλου διὰ μήδεα πατρός.
τὴν δὲ Ζεὺς τίμησε, περισσὰ δὲ δῶρα ἔδωκεν.
αὐτὴν μὲν γὰρ ἔθηκε θεῶν μέγαν ἔμμεναι ὅρκον, 400
παῖδας δ' ἤματα πάντα ἑοὺς μεταναιέτας εἶναι.
ὣς δ' αὔτως πάντεσσι διαμπερές, ὥσπερ ὑπέστη,
ἐξετέλεσσ'· αὐτὸς δὲ μέγα κρατεῖ ἠδὲ ἀνάσσει.
Φοίβη δ' αὖ Κοίου πολυήρατον ἦλθεν ἐς εὐνήν·
κυσαμένη δὴ ἔπειτα θεὰ θεοῦ ἐν φιλότητι 405
Λητὼ κυανόπεπλον ἐγείνατο, μείλιχον αἰεί,
ἤπιον ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν,
μείλιχον ἐξ ἀρχῆς, ἀγανώτατον ἐντὸς Ὀλύμπου.
γείνατο δ' Ἀστερίην εὐώνυμον, ἥν ποτε Πέρσης
ἠγάγετ' ἐς μέγα δῶμα φίλην κεκλῆσθαι ακοιτιν. 410
ἣ δ' ὑποκυσαμένη Ἑκάτην τέκε, τὴν περὶ πάντων
Ζεὺς Κρονίδης τίμησε· πόρεν δέ οἱ ἀγλαὰ δῶρα,
μοῖραν ἔχειν γαίης τε καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης·
ἣ δὲ καὶ ἀστερόεντος ἀπ' οὐρανοῦ ἔμμορε τιμῆς,
ἀθανάτοις τε θεοῖσι τετιμένη ἐστὶ μάλιστα. 415
τοιγὰρ νῦν ὅτε πού τις ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
ἔρδων ἱερὰ καλὰ κατὰ νόμον ἱλάσκηται,
κικλήσκει Ἑκάτην· πολλή τέ οἱ ἕσπετο τιμὴ
ῥεῖα μάλ', ᾧ πρόφρων γε θεὰ ὑποδέξεται εὐχάς·
καί τέ οἱ ὄλβον ὀπάζει, ἐπεὶ δύναμίς γε πάρεστιν. 420
ὅσσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο

396. ἣ θέμις ἐστί, nicht ἤ, schrieben die alten Gr. im Homer, und also wol auch im Hesiod. Vgl. Lehrs Qu. ep. p. 44.

399. Für ἔδωκεν in den meisten Hdschr. δέδωκεν, um den Hiatus zu beseitigen. S. zu v. 369.

401. Für ἑούς mehrere Hdschr. ἑοῦ, worüber vgl. Mützell p. 215 u. Goettl.

408. Die Wiederholung des μείλιχον macht den Vers allerdings verdächtig. Vielleicht aber stand ursprünglich ἵλαον.

414. Die Hdschr. schwanken zwischen ὑπ' οὐρανοῦ und ἀπ' οὐρανοῦ. Jenes lässt gar keine vernünftige Erklärung zu, ebensowenig das von Goettl. vermuthete ἐπ' οὐρανοῦ: wohl aber kann τιμὴ ἀπ' οὐρανοῦ die Ehre bedeuten, die der Göttin von ihrer auch im Bereich des Himmels sich erweisenden Wirksamkeit zukommt, wie sie deswegen ja nach v. 427 auch im Himmel ihr γέρας hat.

416. Das in den Hdschr. überlieferte καὶ γάρ ist entschieden unpassend, und durfte deswegen zuversichtlich in τοιγάρ geändert werden.

καὶ τιμὴν ἔλαχον, τούτων ἔχει αἶσαν ἁπάντων,
καὶ γέρας ἐν γαίῃ τε καὶ οὐρανῷ ἠδὲ θαλάσσῃ·
οὐδέ τί μιν Κρονίδης ἐβιήσατο οὐδέ τ' ἀπηύρα,
ὅσσ' ἔλαχεν Τιτῆσι μετὰ προτέροισι θεοῖσιν, 425
ἀλλ' ἔχει ὡς τὸ πρῶτον ἀπ' ἀρχῆς ἔπλετο δασμός.
οὐδ' ὅτι μουνογενής, ἧσσον θεὰ ἔμμορε τιμῆς,
ἀλλ' ἔτι καὶ πολὺ μᾶλλον, ἐπεὶ καὶ Ζεὺς τίεν αὐτήν.
ᾧ δ' ἐθέλει, μεγάλως παραγίγνεται ἠδ' ὀνίνησιν,
ἐν δ' ἀγορῇ λαοῖσι μεταπρέπει ὅν κ' ἐθέλῃσι 430
ἠ δ' ὁπότ' ἐς πόλεμον φθισήνορα θωρήσσωνται
ἀνέρες, ἔνθα θεὰ παραγίγνεται, οἷς κ' ἐθέλῃσι
νίκην προφρονέως ὀπάσαι καὶ κῦδος ὀρέξαι·
ἔν τε δίκῃ βασιλεῦσι παρ' αἰδοίοισι καθίζει.
ἐσθλὴ δ' αὖθ', ὁπότ' ἄνδρες ἀγῶνι ἀεθλεύωσιν· 435
ἔνθα θεὰ καὶ τοῖς παραγίγνεται ἠδ' ὀνίνησιν.
νικήσας δὲ βίῃ καὶ κάρτεϊ καλὸν ἄεθλον
ῥεῖα φέρει χαίρων τε, τοκεῦσι δὲ κῦδος ὀπάζει.
ἐσθλὴ δ' ἱππήεσσι παρεστάμεν, οἷς κ' ἐθέλῃσι,
καὶ τοῖς, οἳ γλαυκὴν δυσπέμφελον ἐργάζονται, 440
εὔχονται δ' Ἑκάτῃ καὶ ἐρικτύπῳ Ἐννοσιγαίῳ·
ῥηϊδίως δ' ἄγρην κυδρὴ θεὸς ὤπασε πολλήν,
ῥεῖα δ' ἀφείλετο φαινομένην, ἐθέλουσά γε θυμῷ.
ἐσθλὴ δ' ἐν σταθμοῖσι σὺν Ἑρμῇ ληΐδ' ἀέξειν·
βουκολίας τ' ἀγέλας τε καὶ αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν 445
ποίμνας τ' εἰροπόκων ὀΐων, θυμῷ γ' ἐθέλουσα,
ἐξ ὀλίγων βριάει κὰκ πολλῶν μείονα θῆκεν.
οὕτω τοι καὶ μουνογενὴς ἐκ μητρὸς ἐοῦσα

423. Dieser Vers steht in den Hdschr. erst nach 427 (od. 426), wohin er offenbar nicht gehört. Das Versehen der Abschreiber zu bessern war ja wol nicht unerlaubt.

428. Die Hdschr. *ἐπεὶ Ζεὺς τίεται αὐτήν*, wo das Medium unerklärlich. Wahrscheinlich stand *ἐπεὶ καὶ Ζεὺς τίεν αὐτήν*, und *τίεται* wurde, nachdem das *καὶ* ausgefallen, hineincorrigirt um den Vers zu füllen. So auch Köchly p. 31.

438. *τοκεῦσι δέ* mit Lennep aus mehreren Hdschr.; Andere *τοκεῦσί τε.* Was Goettl. geschrieben, *τοκεῦσιν*, steht, wie es scheint, in keiner Hdschr., sondern nur in der Trincaveltisch. Ausg.

445. *βουκολίας ἀγέλας τε* hat eine Pariser Hdschr., wo denn *βουκολίας* als Adjectiv zu nehmen, was es ja ursprünglich auch wol ist. Die übrigen haben *βουκολίας τ' ἀγέλας τε.* Am besten freilich wäre: *βουκολίας τ' ἀγέλας ἠδ' αἰπόλια . .*, wobei denn die Dehnung der Endung in *ἀγέλας*, mit der sonst in der Th. herrschenden Messung im Widerspruch, doch nicht anstössig sein würde.

πᾶσι μετ' ἀθανάτοισι τετίμηται γεράεσσι.
θῆκε δέ μιν Κρονίδης κουροτρόφον, οἳ μετ' ἐκείνην 450
ὀφθαλμοῖσιν ἴδοντο φάος πολυδερκέος Ἠοῦς.
οὕτως ἐξ ἀρχῆς κουροτρόφος· αἵδε τε τιμαί.

Ῥεῖα δ' ὑποδμηθεῖσα Κρόνῳ τέκε φαίδιμα τέκνα,
Ἱστίην, Δήμητρα καὶ Ἥρην χρυσοπέδιλον,
ἴφθιμόν τ' Ἀΐδην, ὃς ὑπὸ χθονὶ δώματα ναίει 455
νηλεὲς ἦτορ ἔχων, καὶ ἐρίκτυπον Ἐννοσίγαιον,
Ζῆνά τε μητιόεντα, θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν,
τοῦ καὶ ὑπὸ βροντῆς πελεμίζεται εὐρεῖα χθών.
καὶ τοὺς μὲν κατέπινε μέγας Κρόνος, ὥς τις ἕκαστος
νηδύος ἐξ ἱερῆς μητρὸς πρὸς γούναθ' ἵκοιτο, 460
τὰ φρονέων, ἵνα μή τις ἀγαυῶν Οὐρανιώνων
ἄλλος ἐν ἀθανάτοισιν ἔχοι βασιληΐδα τιμήν.
πεύθετο γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
οὕνεκά οἱ πέπρωτο ἑῷ ὑπὸ παιδὶ δαμῆναι
καὶ κρατερῷ περ ἐόντι, Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς. 465
τῷ ὅγε οὐκ ἀλαοσκοπιὴν ἔχεν, ἀλλὰ δοκεύων
παῖδας ἑοὺς κατέπινε· Ῥέην δ' ἔχε πένθος ἄλαστον.
ἀλλ' ὅτε δὴ Δί' ἔμελλε θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν
τέξεσθαι, τότ' ἔπειτα φίλους λιτάνευε τοκῆας
τοὺς αὐτῆς, Γαῖάν τε καὶ Οὐρανὸν ἀστερόεντα, 470
μῆτιν συμφράσσασθαι, ὅπως λελάθοιτο τεκοῦσα

450. *κουροτρόφον οἳ μετ' ἐκείνην – ἴδοντο φάος* ist zwar nicht der Construction, wohl aber des Sinnes wegen nicht als richtig anzusehen. Denn nach der Hekate, die ja zu den Göttern der alten Weltordnung gehörte, waren gar viele geboren, für die sie jetzt vom Zeus unmöglich noch als *κουροτρόφος* bestellt werden konnte. Die angemessenste Aenderung ist *μετέπειτα*. Vgl. Op. ac. II p. 226.

453. *Ῥεῖα δ' ὑποδμηθεῖσα*, wie Dind. Goettl. Gerh. geschrieben, ist wenigstens durch die Hdschr. mehr empfohlen, als *Ῥείη δ' αὖ δμηθ.*, was Andere haben.

459. Wenn auch das in allen Hdschr. u. Ausg. geschriebene *ὅστις ἕκαστος* nicht entschieden verwerflich ist, so empfiehlt sich doch weit mehr das auch von Wolf vermuthete *ὥς τις ἕκαστος*. Vgl. v. 156 *ὅπως τις πρῶτα γένοιτο*, und die Stellung des *τὶς* vor *ἕκαστος*, wenn auch seltener, ist doch selbst der Prosa nicht fremd. Wenigstens bei Thuc. VI, 31, 4 steht es sicher (wo übrigens auch Einige zwischen *ὅστις* u. *ὥστις* schwanken). Vgl. auch G. Wolff zu Soph. Antig. v. 269. — Ueber *τοὺς μὲν*, wofür vielleicht *τῶν μὲν* hätte gesetzt werden können, s. d. Commentar.

466. Für das handschriftl. *τῷ ὅγε οὐκ* wird entweder mit Bentley *τῷ δ' ἄρ' ὅγ' οὐκ*, oder mit Herm. *τῷ καὶ ὅγ' οὐκ*, oder mit Goettl. *τῷ Κρόνος οὐκ* zu lesen sein.

παῖδα φίλον, τίσαιτο δ' ἐριν͂ς πατρὸς ἑοῖο
παίδων θ', οὓς κατέπινε μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης.
οἳ δὲ θυγατρὶ φίλῃ μάλα μὲν κλύον ἠδ' ἐπίθοντο·
καί οἱ πεφραδέτην, ὅσαπερ πέπρωτο γενέσθαι 475
ἀμφὶ Κρόνῳ βασιλῆϊ καὶ υἱέϊ καρτεροθύμῳ.
πέμψαν δ' ἐς Λύκτον, Κρήτης ἐς πίονα δῆμον,
ὁππότ' ἄρ' ὁπλότατον παίδων ἤμελλε τεκέσθαι
Ζῆνα μέγαν· τὸν μέν οἱ ἐδέξατο Γαῖα πελώρη
Κρήτῃ ἐν εὐρείῃ τρεφέμεν ἀτιταλλέμεναί τε. 480
ἔνθα μιν ἷκτο φέρουσα θοὴν διὰ νύκτα μέλαιναν
πρώτην ἐς Δίκτην· κρύψεν δέ ἑ χερσὶ λαβοῦσα
ἄντρῳ ἐν ἠλιβάτῳ, ζαθέης ὑπὸ κεύθεσι γαίης,
Αἰγαίῳ ἐν ὄρει, πεπυκασμένῳ, ὑλήεντι.
τῷ δὲ σπαργανίσασα μέγαν λίθον ἐγγυάλιξεν 485
Οὐρανίδῃ μέγ' ἄνακτι, θεῶν προτέρῳ βασιλῆϊ·
τὸν τόθ' ἑλὼν χείρεσσιν ἑὴν ἐγκάτθετο νηδύν,
σχέτλιος, οὐδ' ἐνόησε μετὰ φρεσίν, ὥς οἱ ὀπίσσω
ἀντὶ λίθου ἑὸς υἱὸς ἀνίκητος καὶ ἀκηδὴς
λείπεθ', ὅ μιν τάχ' ἔμελλε βίῃ καὶ χερσὶ δαμάσσας 490
τιμῆς ἐξελάαν, ὃ δ' ἐν ἀθανάτοισιν ἀνάξειν.
Καρπαλίμως δ' ἄρ' ἔπειτα μένος καὶ φαίδιμα γυῖα
ηὔξετο τοῖο ἄνακτος· ἐπιπλομένων δ' ἐνιαυτῶν,
Γαίης ἐννεσίῃσι πολυφραδέεσσι δολωθείς,
ὃν γόνον ἂψ ἀνέηκε μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης 495
νικηθεὶς τέχνῃσι βίηφί τε παιδὸς ἑοῖο.

473. Das hier ganz unentbehrliche *θ'* nach *παίδων* durfte nicht blos sondern musste auch ohne handschriftl. Auctorität zugesetzt werden. S. d. Comment. und Op. ac. II p. 408 sq.

481. *ἔνθα μιν* aus einer Bodlej. Hdschr. von Lennep u. Gerh. mit Recht aufgenommen für *ἔνθα μέν* der übrigen.

482. Dass *Λύκτον*, was hier alle Hdschr. wiederholen, falsch sei, und dass in dem *αὐτήν*, was in mehreren davor steht, nichts anders als *Δίκτην* stecke, scheint mir so klar, dass ich kein Bedenken getragen, es hieher zu setzen. Vgl. Op. ac. II p. 251, und über das *Αἰγαῖον ὄρος*, v. 483, ebend. p. 258.

496. Dass dieser Vers ein späterer und unpassender Zusatz sei, scheint vielleicht unverkennbar. So hat ihn denn auch Goettl. eingeklammert, und Gerh. ihn als unecht bezeichnet. Doch ist nicht unmöglich, dass v. 494 das *δολωθείς* sich lediglich auf die Täuschung beziehe, durch welche dem Kronos das neugeborne Kind von der Gaia längere Zeit hindurch entzogen war, und also mit dem folg. *ὃν γόνον ἂψ ἀνέηκε* nichts zu thun habe, sondern dies als etwas von dem bereits erwachsenen Zeus Bewirktes dargestellt werden solle, womit auch die Erzählung bei Apollodor II, 2 gut zusammenstimmt, dass nämlich Zeus den Kronos

πρῶτον δ' ἐξήμεσσε λίθον, πύματον καταπίνων·
τὸν μὲν Ζεὺς στήριξε κατὰ χθονὸς εὐρυοδείης
Πυθοῖ ἐν ἠγαθέῃ γυάλοις ὕπο Παρνησοῖο,
σῆμ' ἔμεν ἐξοπίσω, θαῦμα θνητοῖσι βροτοῖσιν. 500
Λῦσε δὲ πατροκασιγνήτους ὀλοῶν ἀπὸ δεσμῶν
Οὐρανίδας, τοὺς δῆσε πατὴρ ἀεσιφροσύνῃσιν·
οἵ οἱ ἀπεμνήσαντο χάριν εὐεργεσιάων,
δῶκαν δὲ βροντὴν ἠδ' αἰθαλόεντα κεραυνὸν
καὶ στεροπήν· τὸ πρὶν δὲ πελώρη Γαῖα κεκεύθει· 505
τοῖς πίσυνος θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσει.

Κούρην δ' Ἰαπετὸς καλλίσφυρον Ὠκεανίνην
ἠγάγετο Κλυμένην καὶ ὁμὸν λέχος εἰσανέβαινεν.
ἣ δέ οἱ Ἄτλαντα κρατερόφρονα γείνατο παῖδα,
τίκτε δ' ὑπερκύδαντα Μενοίτιον ἠδὲ Προμηθέα 510
ποικίλον, αἰολόμητιν, ἁμαρτίνοόν τ' Ἐπιμηθέα,
ὃς κακὸν ἐξ ἀρχῆς γένετ' ἀνδράσιν ἀλφηστῇσιν·
πρῶτος γάρ ῥα Διὸς πλαστὴν ὑπέδεκτο γυναῖκα
παρθένον. ὑβριστὴν δὲ Μενοίτιον εὐρύοπα Ζεὺς
εἰς Ἔρεβος κατέπεμψε βαλὼν ψολόεντι κεραυνῷ 515
εἵνεκ' ἀτασθαλίης τε καὶ ἠνορέης ὑπερόπλου.
Ἄτλας δ' οὐρανὸν εὐρὺν ἔχει κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης,
πείρασιν ἐν γαίης, πρόπαρ Ἑσπερίδων λιγυφώνων
ἑστηώς, κεφαλῇ τε καὶ ἀκαμάτοισι χέρεσσιν.
ταύτην γάρ οἱ μοῖραν ἐδάσσατο μητίετα Ζεύς. 520
δῆσε δ' ἀλυκτοπέδῃσι Προμηθέα ποικιλόβουλον
δεσμοῖς ἀργαλέοισι μέσον διὰ κίον' ἐλάσσας·
καί οἱ ἐπ' αἰετὸν ὦρσε τανύπτερον· αὐτὰρ ὅγ' ἧπαρ
ἤσθιεν ἀθάνατον· τὸ δ' ἀέξετο ἶσον ἁπάντῃ
νυκτός, ὅσον πρόπαν ἦμαρ ἔδοι τανυσίπτερος ὄρνις. 525
τὸν μὲν ἄρ' Ἀλκμήνης καλλισφύρου ἄλκιμος υἱὸς
Ἡρακλέης ἔκτεινε, κακὴν δ' ἀπὸ νοῦσον ἄλαλκεν
Ἰαπετιονίδῃ καὶ ἐλύσατο δυσφροσυνάων·

gezwungen habe, ein φάρμακον zu trinken, wozu jenem der Rath von der Metis gegeben sei.

502. τοὺς δῆσε für das οὓς δ. der Hdschr., damit die sonst in der Th. herrschende Kürzung der Accusativendung ας hier nicht vermisst werde.

512. 13. Ueber diese beiden Verse s. d. Comment., oder Op. ac. II p. 285 sq.

521. Auch hier muss ich auf den Comment. oder auf Op. ac. p. 410 sq. verweisen.

οὐκ ἀέκητι Ζηνὸς Ὀλυμπίου ὑψιμέδοντος,
ὄφρ' Ἡρακλῆος Θηβαγενέος κλέος εἴη 530
πλεῖον ἔτ' ἢ τὸ πάροιθεν ἐπὶ χθόνα πουλυβότειραν.
ταῦτ ἄρα ἀζόμενος τίμα ἀριδείκετον υἱόν·
καίπερ χωόμενος παύθη χόλου ὃν πρὶν ἔχεσκεν,
οὕνεκ' ἐρίζετο βουλὰς ὑπερμενέϊ Κρονίωνι.
Καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι 535
Μηκώνῃ, τότ' ἔπειτα μέγαν βοῦν πρόφρονι θυμῷ
δασσάμενος προὔθηκε, Διὸς νόον ἐξαπαφίσκων.
τοῖς μὲν γὰρ σάρκας τε καὶ ἔγκατα πίονα δημῷ
ἐν ῥινῷ κατέθηκε, καλύψας γαστρὶ βοείῃ·
τῷ δ' αὖτ' ὀστέα λευκὰ βοὸς δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ 540
εὐθετίσας κατέθηκε, καλύψας ἀργέτι δημῷ.
δὴ τότε μιν προσέειπε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε·
Ἰαπετιονίδη, πάντων ἀριδείκετ' ἀνάκτων,
ὦ πέπον, ὡς ἑτεροζήλως διεδάσσαο μοίρας.
Ὣς φάτο κερτομέων Ζεὺς ἄφθιτα μήδεα εἰδώς. 545
τὸν δ' αὖτε προσέειπε Προμηθεὺς ἀγκυλομήτης,
ἦκ' ἐπιμειδήσας, δολίης δ' οὐ λήθετο τέχνης·
Ζεῦ κύδιστε, μέγιστε θεῶν αἰειγενετάων,
τῶνδ' ἕλευ ὁπποτέρην σε ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἀνώγει.
Φῆ ῥα δολοφρονέων· Ζεὺς δ' ἄφθιτα μήδεα εἰδὼς 550
γνῶ ῥ' οὐδ' ἠγνοίησε δόλον· κακὰ δ' ὄσσετο θυμῷ
θνητοῖς ἀνθρώποισι, τὰ καὶ τελέεσθαι ἔμελλεν·
χερσὶ δ' ὅγ' ἀμφοτέρῃσιν ἀνείλετο λευκὸν ἄλειφα.
χώσατο δὲ φρένας ἀμφί, χόλος δέ μιν ἵκετο θυμόν,
ὡς ἴδεν ὀστέα λευκὰ βοὸς δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ. 555
ἐκ τοῦ δ' ἀθανάτοισιν ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων

538. *τοῖς μέν* aus zwei Hdschr., nämlich „für die Menschen bestimmt". Die übrigen Hdschr. *τῷ μέν*, was denn, dem folg. *τῷ δ' αὖτ'* gegenüber, im örtlichen Sinn gedeutet worden ist, hier — dort, wie zwar *τῇ μὲν — τῇ δέ*, aber niemals *τῷ μὲν — τῷ δὲ* gesagt wird. Vgl. Op. ac. II p. 275 sq. — Ferner haben alle Hdschr. *πίονι δημῷ*. Das Richtige *πίονα δημῷ*, wie Od. IX, 464. Hymn. in Merc. v. 120, obgleich längst von mir hergestellt, zu Aesch. Prom. S. 113, hat selbst Gerhard verschmäht, der doch wenigstens *τοῖς μὲν* aufgenommen.

554. Zwei Hdschr. *ἀμφὶ δέ μιν χόλος*, was Goettl. u. Gerh. als richtiger aufgenommen. Es ist aber gewiss falsch, und *ἀμφί* gehört zu *φρένας*, worüber ich mit Anführung der alten Zeugnisse dafür ausführlich in den Op. ac. II p. 277 gesprochen habe. Vgl. Mimnerm. fr. 1, 7: *αἰεί μιν φρένας ἀμφὶ κακαὶ τείρουσι μέριμναι.*

καίουσ' ὀστέα λευκὰ θυηέντων ἐπὶ βωμῶν.
τὸν δὲ μέγ' ὀχθήσας προσέφη νεφεληγερέτα Ζεύς·
  Ἰαπετιονίδη, πάντων πέρι μήδεα εἰδώς,
ὦ πέπον, οὐκ ἄρα πω δολίης ἐπελήθεο τέχνης. 560
  Ὣς φάτο χωόμενος Ζεὺς ἄφθιτα μήδεα εἰδώς·
ἐκ τούτου δὴ ἔπειτα, δόλου μεμνημένος αἰεί,
οὐκ ἐδίδου μελέοισι πυρὸς μένος ἀκαμάτοιο
θνητοῖς ἀνθρώποις, οἳ ἐπὶ χθονὶ ναιετάουσιν.
ἀλλά μιν ἐξαπάτησεν ἐῢς παῖς Ἰαπετοῖο, 565
κλέψας ἀκαμάτοιο πυρὸς τηλέσκοπον αὐγὴν
ἐν κοίλῳ νάρθηκι· δάκεν δ' ἄρα νειόθι θυμὸν
Ζῆν' ὑψιβρεμέτην, ἐχόλωσε δέ μιν φίλον ἦτορ,
ὡς ἴδεν ἀνθρώποισι πυρὸς τηλέσκοπον αὐγήν.
αὐτίκα δ' ἀντὶ πυρὸς τεῦξεν κακὸν ἀνθρώποισιν. 570
γαίης γὰρ σύμπλασσε περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις
παρθένῳ αἰδοίῃ ἴκελον Κρονίδεω διὰ βουλάς.
ζῶσε δὲ καὶ κόσμησε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη
ἀργυφέῃ ἐσθῆτι· κατακρῆθεν δὲ καλύπτρην
δαιδαλέην χείρεσσι κατέσχεθε, θαῦμα ἰδέσθαι. 575
[ἀμφὶ δέ οἱ στεφάνους νεοθηλέας ἄνθεσι ποίης
ἱμερτοὺς περέθηκε καρήατι Παλλὰς Ἀθήνη·]
ἀμφὶ δέ οἱ στεφάνην χρυσέην κεφαλῆφιν ἔθηκε,
τὴν αὐτὸς ποίησε περικλυτὸς Ἀμφιγυήεις
ἀσκήσας παλάμῃσι, χαριζόμενος Διῒ πατρί. 580

567. Einige Hdschr. haben *δάκεν δέ ἑ* oder *δάκεν δέ οἱ*, was denn Veranlassung gegeben, dass Goettl. den folg. Vers als überflüssig verdächtigte. Ich möchte aber diesen auch so nicht entbehren.

569. Die Rehdig. Hdschr.: *ὡς ἴδ' ἀνθρώποισι*, die übr. *ἴδεν*. Ich denke das Richtige ist *ὡς ἴδ' ἐν ἀνθρ.*

574. *κατακρῆθεν* die meisten Hdschr., andere *κατὰ κρῆθεν*. Vgl. Wolf ad Scut. p. 84 u. Ranke p. 120.

575. *κατέσχεθε* in *περίσχεθε* zu verändern, wie Herm. Opusc. VI p. 177 vorschlug, ist kein genügender Grund vorhanden; auch hat H. selbst, diss. p. 14, seinen Vorschlag stillschweigend zurückgenommen. Aber auch als Subject nicht die Athene, sondern das Gebilde des Hephästos — fälschlich Pandora genannt — zu denken, wie Herm. und Göttl. wollen, scheint nicht richtig. Warum sollte nicht Athene dem Weibe den Schleier so anlegen können, dass er zugleich vom Haupte herab auch nach unten hin reichte?

577. Was Herm. vermuthete, *περίθηκε*, oder äolisch *περέθηκε*, scheint auch mir besser als das *παρέθηκε* der Hdschr.; doch sind mir die beiden Verse 576. 577 verdächtig, wegen der Ueberladung des Kopfes mit Schmuck, dessen Bestandtheile, nach dem Urtheil sachverständiger Damen, nicht füglich alle nebeneinander Platz finden konnten. Vgl. Op. ac. II p. 429.

τῇ δ' ἐνὶ δαίδαλα πολλὰ τετεύχατο, θαῦμα ἰδέσθαι,
κνώδαλ', ὅσ' ἤπειρος πολλὰ τρέφει ἠδὲ θάλασσα,
τῶν ὅγε πόλλ' ἐνέθηκε, χάρις δ' ἀπελάμπετο πολλή,
θαυμάσια, ζωοῖσιν ἐοικότα φωνήεσσιν.
Αὐτὰρ ἐπειδὴ τεῦξε καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο, 585
ἐξάγαγ', ἔνθαπερ ἄλλοι ἔσαν θεοὶ ἠδ' ἄνθρωποι,
κόσμῳ ἀγαλλομένην Γλαυκώπιδος ὀβριμοπάτρης.
θαῦμα δ' ἔχ' ἀθανάτους τε θεοὺς θνητούς τ' ἀνθρώπους,
ὡς εἶδον δόλον αἰπύν, ἀμήχανον ἀθρώποισιν.
Ἐκ τῆς γὰρ γένος ἐστὶ γυναικῶν θηλυτεράων, 590
[τῆς γὰρ ὀλώϊόν ἐστι γένος καὶ φῦλα γυναικῶν]
πῆμα μέγ' αἳ θνητοῖσι μετ' ἀνδράσι ναιετάουσιν,
οὐλομένης πενίης οὐ σύμφοροι, ἀλλὰ κόροιο.
ὡς δ' ὁπότ' ἐν σμήνεσσι κατηρεφέεσσι μέλισσαι
κηφῆνας βόσκωσι, κακῶν ξυνήονας ἔργων, 595
αἳ μέν τε πρόπαν ἦμαρ ἐς ἠέλιον καταδύντα
ἠμάτιαι σπεύδουσι, τιθεῖσι τε κηρία λευκά,
οἳ δ' ἔντοσθε μένοντες ἐπηρεφέας κατὰ σίμβλους
ἀλλότριον κάματον σφετέρην ἐς γαστέρ' ἀμῶνται·
ὣς δ' αὔτως ἄνδρεσσι κακὸν θνητοῖσι γυναῖκας 600
Ζεὺς ὑψιβρεμέτης θῆκε, ξυνήονας ἔργων

585. Weil die Kürze der ersten Sylbe von *καλόν* anstössig war, wollte Herm. umstellen *αὐτὰρ ἐπεὶ τεῦξεν καλὸν κακόν*. Dass indessen die Kürze in der That nicht gar zu anstössig sei, glaube ich Op. ac. II. p. 285 erwiesen zu haben.

591. Dass dieser Vers neben v. 590 nicht bestehen könne, ist klar: welcher von beiden der rechte sei, ist zu entscheiden unmöglich.

592. Die Hdschr. *πῆμα μέγα*. Dass mit Herm. *πῆμα μέγ' αἳ* zu schreiben, scheint mir unzweifelhaft: was er aber in d. Dissert. p. 14 geschrieben: *αἳ θνητοῖς μέγα πῆμα*, halte ich für unnöthig. Freilich darf man *πῆμα μέγ'* nicht, wie Gerh., durch ein Komma von dem Folgenden trennen, sondern muss es als prädicative Apposition zu dem Relativsatz ziehen. Die Nachstellung des Pron. in solchem Falle, die sich übrigens aus der ursprünglichen Natur des Relativs leicht erklärt, ist keineswegs beispiellos. Vgl. u. a. G. Wolff zu Soph. Ant. v. 45. Nauck. Eurip. Stud. II. S. 55.

593. Für *ἀλλὰ κόροιο* haben einige Hdschr. *ἀλλ' ἀκόρεστοι*, eine unnöthige Correctur.

595. Die Hdschr. schwanken zwischen *βόσκωσι* und *βόσκουσι*. Ich halte jenes für richtig. Die Bienen füttern ja die Drohnen jährlich nur eine Zeitlang, treiben sie aber im Herbste aus. — Im vorangehend. Verse lesen Einige *ἐν σίμβλοισι* für *ἐν σμήνεσσι*: welches von beiden mit grösserem Rechte als Glossem angesehen werden dürfe, scheint mir nicht zweifelhaft.

597. Da *ἠμάτιαι* auch tagtäglich bedeuten kann, wie Il. IX, 72, so ist es nicht nöthig, die Lesart aller Hdschr. mit *ἀκάματοι* od. *ἀκάμαται* zu vertauschen. Auch *πανημέριος* hat die Doppelbedeutung den ganzen Tag lang und alltäglich. S. Blomf. gl. ad Aesch. Prom. v. 1060.

ἀργαλέων· ἕτερον δὲ πόρεν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο·
ὅς κε γάμον φεύγων καὶ μέρμερα ἔργα γυναικῶν
μὴ γῆμαι ἐθέλῃ, ὀλοὸν δ' ἐπὶ γῆρας ἵκηται
χήτει γηροκόμοιο, ὃ δ' οὐ βιότου ἐπιδευὴς 605
ζώει, ἀποφθιμένου δὲ διὰ κτῆσιν δατέονται
χηρωσταί· ᾧ δ' αὖτε γάμου μετὰ μοῖρα γένηται,
κεδνὴν δ' ἔσχεν ἄκοιτιν, ἀρηρυῖαν πραπίδεσσιν,
τῷ δὲ δι' αἰῶνος κακὸν ἐσθλῷ ἀντιφερίζει
ἐμμενές· ὃς δέ κε τέτμῃ ἀταρτηροῖο γενέθλης, 610
ζώει ἐνὶ στήθεσσιν ἔχων ἀλίαστον ἀνίην
θυμῷ καὶ κραδίῃ, καὶ ἀνήκεστον κακόν ἐστιν.
Ὣς οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν.
οὐδὲ γὰρ Ἰαπετιονίδης ἀκάκητα Προμηθεὺς
τοῖό γ' ὑπεξήλυξε βαρὺν χόλον, ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης 615
καὶ πολύϊδριν ἐόντα μέγας κατὰ δεσμὸς ἔρυκεν.

Ὀβριάρεῳ δ' ὡς πρῶτα πατὴρ ὠδύσσατο θυμῷ,
Κόττῳ τ' ἠδὲ Γύῃ, δῆσε κρατερῷ ἐνὶ δεσμῷ,
ἠνορέην ὑπέροπλον ἀγώμενος ἠδὲ καὶ εἶδος
καὶ μέγεθος· κατένασσε δ' ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης· 620
ἔνθ' οἵγ' ἄλγε' ἔχοντες ὑπὸ χθονὶ ναιετάοντες
εἵατ' ἐπ' ἐσχατιῇ, μεγάλης ἐν πείρασι γαίης,
δηθὰ μάλ' ἀχνύμενοι, κραδίῃ μέγα πένθος ἔχοντες.
ἀλλά σφεας Κρονίδης τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι,

609. *ἀπ' αἰῶνος*, wie die Hdschr. alle haben, ist falsch. Wenn es sich auch, wie Lennep bemerkt, oft durch perpetuo übersetzen lässt, so doch nur dann, wenn von jeher gemeint ist. Ebenso unrichtig ist wol das von Einigen vorgeschlagene *ἐπ' αἰῶνος*. Sprachgemäss scheint allein *δι' αἰῶνος*.

610. *ἔμμεναι*, die Lesart der Hdschr., lässt keine befriedigende Erklärung zu und ist sicher aus *ἐμμενές* verschrieben, wie schon längst Wopkens Lectt. Tullian. p. 243 gesehn hat.

616. Dass der Dichter die Fesselung des Prometheus als noch zu seiner Zeit fortdauernd gedacht, von seiner Lösung nichts gewusst haben sollte, ist so unglaublich, dass ich das *ἐρύκει* der Hdschr. nicht für richtig halten kann. Das richtige ist *ἔρυκεν*.

617. An der Richtigkeit der von L. Dindorf hergestellten Namensform *Ὀβριάρεῳ* (ein Paar Hdschr. haben auch wenigstens *Ὀβριάρ.*) ist hier gar nicht zu zweifeln; auch ist sie von Goettling (ed. 2.) und Gerhard aufgenommen. Sie ist auch v. 734 in zwei Hdschr., nur in *ὁ Βριαρ.* verschrieben, zur erkennen, und lässt sich, wenn man will, auch v. 149 u. 714 ohne Zwang herstellen, sofern man es für unglaublich hält, dass der Compositor der Theogonie nicht beide Namensformen, so wie er sie in den von ihm benutzten Stücken fand, beibehalten haben sollte. Nur v. 817 lässt sich *Βριάρεων* nicht ändern.

οὓς τέκεν ἠΰκομος Ῥείη Κρόνου ἐν φιλότητι, 625
Γαίης φραδμοσύνῃσιν ἀνήγαγον ἐς φάος αὖτις·
αὐτὴ γάρ σφιν ἅπαντα διηνεκέως κατέλεξεν,
σὺν κείνοις νίκην τε καὶ ἀγλαὸν εὖχος ἀρέσθαι.
Δηρὸν γὰρ μάρναντο, πόνον θυμαλγέ' ἔχοντες,
Τιτῆνές τε θεοὶ καὶ ὅσοι Κρόνου ἐξεγένοντο 630
ἀντίον ἀλλήλοισι διὰ κρατερὰς ὑσμίνας·
οἳ μὲν ἀφ' ὑψηλῆς Ὄθρυος, Τιτῆνες ἀγαυοί,
οἳ δ' ἄρ' ἀπ' Οὐλύμποιο, θεοὶ δωτῆρες ἐάων,
οὓς τέκεν ἠΰκομος Ῥείη Κρόνῳ εὐνηθεῖσα·
οἵ ῥα τότ' ἀλλήλοισι μάχην θυμαλγέ' ἔχοντες 635
συνεχέως ἐμάχοντο δέκα πλείους ἐνιαυτούς.
οὐδέ τις ἦν ἔριδος χαλεπῆς λύσις οὐδὲ τελευτὴ
οὐδετέροις, ἶσον δὲ τέλος τέτατο πτολέμοιο.
ἀλλ' ὅτε δὴ κείνοισι παρέσχεθεν ἄρμενα πάντα,
νέκταρ τ' ἀμβροσίην τε, τάπερ θεοὶ αὐτοὶ ἔδουσιν, 640
πάντων ἐν στήθεσσιν ἀέξετο θυμὸς ἀγήνωρ.
ὡς νέκταρ δ' ἐπάσαντο καὶ ἀμβροσίην ἐρατεινήν,
δὴ τότε τοῖς μετέειπε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε·
Κέκλυτέ μευ, Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα,
ὄφρ' εἴπω τά με θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι κελεύει. 645

625. Die von Goettl. hier gesetzte Namensform Ῥεῖα findet sich in einer flor. Hdschr., die andern alle haben Ῥείη, und so v. 634 auch jene flor., wie es scheint. Den v. 634 hat übrigens Wolf als unecht eingeklammert, und wol mit Recht.

635. Alle Ausgaben haben *μάχην θυμαλγέ' ἔχοντες*, und so gewiss auch die meisten Hdschr., obgleich ich darüber nirgends eine Angabe finde. Lennep, der auch jenes im Texte hat, sagt in der Anm.: *χόλου* pro *πόνου* Flor. E. Par. I. Er muss also in andern Hdschr. *πόνου* gefunden haben, obgleich er diese nicht angiebt. In der Vulg. ist neben dem bei *μάχῃ* nicht recht passenden Epithethon der Ausdruck *μάχην ἔχειν* selbst befremdlich. Auch Herm. scheint das gefunden zu haben, denn er sagt Diss. p. 15: *non potest dubitari quin restituendum sit χόλον θυμαλγέ' ἔχοντες*. Für *χόλον* entschied er sich vielleicht in Erinnerung an die homerischen Stellen, wo *χόλον θυμαλγέα* vorkommt, Il. IV, 513. IX, 260. 561. Mir scheint *πόνον θυμ.* passender, wie ja, nach Lenneps Anmk. zu schliessen, auch einige Hdschr. hier haben. Dass derselbe Ausdruck, der bereits oben v. 629 vorkommt, hier wiederholt wird, mag der Aesthetiker tadeln, den Kritiker, der die Beschaffenheit unserer Th. erwägt, wird es nicht irre machen. Der Aesthetiker könnte den Vers ganz streichen und v. 636 *συνεχέως δ' ἐμάχοντο* schreiben.

639.40. Wird *παρέσχεθεν* als Activ genommen, so vermisst man die Angabe des Subj., die hier unmöglich unterlassen werden konnte. Göttl. u. Gerh. vermutheten *παρέσχεθον*, wo jene Angabe weniger unentbehrlich schien; aber am rathsamsten ist es, *παρέσχεθεν* als Passiv zu nehmen, und dann v. 640 *ἀμβροσίη* zu schreiben, wie auch Goettl. in d. ersten Ausg. meinte.

ἤδη γὰρ μάλα δηρὸν ἐναντίοι ἀλλήλοισιν
νίκης καὶ κράτεος πέρι μαρνάμεθ' ἤματα πάντα
Τιτῆνές τε θεοὶ καὶ ὅσοι Κρόνου ἐκγενόμεσθα.
ὑμεῖς δὲ μεγάλην τε βίην καὶ χεῖρας ἀάπτους
φαίνετε Τιτήνεσσιν ἐναντίοι ἐν δαΐ λυγρῇ, 650
μνησάμενοι φιλότητος ἐνηέος, ὅσσα παθόντες
ἐς φάος ἄψ ἀφίκεσθε δυσηλεγέος ἀπὸ δεσμοῦ,
ἡμετέρας διὰ βουλὰς ὑπὸ ζόφου ἠερόεντος.
Ὣς φάτο· τὸν δ' ἐξαῦτις ἀμείβετο Κόττος ἀμύμων·
δαιμόνι', οὐκ ἀδάητα πιφαύσκεαι· ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ 655
ἴδμεν, ὅ τοι περὶ μὲν πραπίδες, περὶ δ' ἐστὶ νόημα,
ἀλκτὴρ δ' ἀθανάτοισιν ἀρῆς γένεο κρυεροῖο·
ἄψοῤῥον δ' ἐξαῦτις ἀμειλίκτων ἀπὸ δεσμῶν
σῇσιν ἐπιφροσύνῃσιν ὑπὸ ζόφου ἠερόεντος
ἠλύθομεν, Κρόνου υἱὲ ἄναξ, ἀνάελπτα παθόντες. 660
τῷ καὶ νῦν ἀτενεῖ τε νόῳ καὶ ἐπίφρονι βουλῇ
ῥυσόμεθα κράτος ὑμὸν ἐν αἰνῇ δηϊοτῆτι,
μαρνάμενοι Τιτῆσιν ἀνὰ κρατερὰς ὑσμίνας.
Ὣς φάτ'· ἐπήνησαν δὲ θεοί, δωτῆρες ἐάων,
μῦθον ἀκούσαντες· πολέμου δὲ λιλαίετο θυμὸς 665
μᾶλλον ἔτ' ἢ τὸ πάροιθε· μάχην δ' ἀμέγαρτον ἔγειραν
πάντες, θήλειαί τε καὶ ἄρσενες, ἤματι κείνῳ,
Τιτῆνές τε θεοὶ καὶ ὅσοι Κρόνου ἐξεγένοντο,
οὕς τε Ζεὺς Ἐρέβεσφιν ὑπὸ χθονὸς ἧκε φόωσδε,
δεινοί τε κρατεροί τε, βίην ὑπέροπλον ἔχοντες, 670
τῶν ἑκατὸν μὲν χεῖρες ἀπ' ὤμων ἀΐσσοντο

654. *ἐξαῦτις* hier u. v. 658 = *αὖ* od. *αὖτις*, gegen den homer. Gebrauch, wo es nur abermals bedeutet. S. Lehrs de Arist. p. 158.

656. Die Hdschr. *ἴδμεν ὅτι* — wofür Herm. *ὅ τοι*, was Goettl. u. Gerh. mit Recht aufgenommen. Wenn aber Herm. Diss. p. 16 sagt: *Non ego unquam dubitavi, quin recte libri praebeant περὶ δ' ἐσσὶ νόημα*, so befindet er sich wegen der *libri* im Irrthum. Die Hdschr. soviel bekannt haben *ἐστί*, und *ἐσσί* ist nur Conjectur von Wolf. Vgl. Mützell p. 135.

659. Für *ὑπὸ ζόφου* haben mehrere Hdschr. *ἀπὸ ζόφου*, was Lennep hier für besser hält. Warum? ist schwer zu errathen. — Uebrigens haben fast alle Hdschr. die beiden Verse 658. 659 in umgekehrter Ordnung, nur Eine giebt sie in der, nach Goettl. und Gerhard von mir hergestellten Folge, wobei zu bemerken, dass doch auch unter den Hdschr., die die umgekehrte Ordnung haben, mehrere wenigstens das *δ'* nach *ἄψοῤῥον* darbieten, und im vorangeh. Verse *σῇσιν ἐπιφρ.*, nicht *σῇσι δ' ἐπιφρ.* schreiben.

671—3. Diese drei Verse lesen wir schon oben v. 150—152. Ob sie hier von einem Interpolator oder von dem

πᾶσιν ὁμῶς, κεφαλαὶ δὲ ἑκάστῳ πεντήκοντα
ἐξ ὤμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσιν.
Οἳ τότε Τιτήνεσσι κατέσταθεν ἐν δαῒ λυγρῇ,
πέτρας ἠλιβάτους στιβαρὰς ἐν χερσὶν ἔχοντες. 675
Τιτῆνες δ' ἑτέρωθεν ἐκαρτύναντο φάλαγγας
προφρονέως, χειρῶν τε βίης θ' ἅμα ἔργον ἔφαινον
ἀμφότεροι· δεινὸν δὲ περίαχε πόντος ἀπείρων,
γῆ δὲ μέγ' ἐσμαράγησεν, ἐπέστενε δ' οὐρανὸς εὐρὺς
σειόμενος, πεδόθεν δὲ τινάσσετο μακρὸς Ὄλυμπος 680
ῥιπῇ ὕπ' ἀθανάτων· ἔνοσις δ' ἵκανε βαρεῖα
Τάρταρον ἠερόεντα ποδῶν, αἰπεῖά τ' ἰωὴ
ἀσπέτου ἰωχμοῖο βολάων τε κρατεράων·
ὡς ἄρ' ἐπ' ἀλλήλοις ἵεσαν βέλεα στονόεντα.
φωνὴ δ' ἀμφοτέρων ἵκετ' οὐρανὸν ἀστερόεντα 685
κεκλομένων· οἳ δὲ ξύνισαν μεγάλῳ ἀλαλητῷ.
Οὐδ' ἄρ' ἔτι Ζεὺς ἶσχεν ἑὸν μένος· ἀλλά νυ τοῦγε
εἶθαρ μὲν μένεος πλῆντο φρένες, ἐκ δέ τε πᾶσαν
φαῖνε βίην· ἄμυδις δ' ἄρ' ἀπ' οὐρανοῦ ἠδ' ἀπ' Ὀλύμπου
ἀστράπτων ἔστειχε συνωχαδόν· οἱ δὲ κεραυνοὶ 690
ἴκταρ ἅμα βροντῇ τε καὶ ἀστεροπῇ ποτέοντο
χειρὸς ἄπο στιβαρῆς, ἱερὴν φλόγα εἰλυφόωντες
ταρφέες· ἀμφὶ δὲ γαῖα φερέσβιος ἐσμαράγιζεν
καιομένη, λάκε δ' ἀμφὶ πυρὶ μεγάλ' ἄσπετος ὕλη,
ἔζεε δὲ χθὼν πᾶσα καὶ Ὠκεανοῖο ῥέεθρα, 695
πόντος τ' ἀτρύγετος· τοὺς δ' ἄμφεπε θερμὸς ἀϋτμὴ
Τιτῆνας χθονίους· φλὸξ δ' ἠέρα δῖον ἵκανεν
ἄσπετος, ὄσσε δ' ἄμερδε καὶ ἰφθίμων περ ἐόντων

Compositor selbst angebracht seien, ist zu entscheiden unmöglich.

679. Für *ἐσμαράγησεν* vielleicht *ἐσφαράγησεν* zu lesen, mit Doederl. Gl. III p. 355.

682. Ich habe mit Gerh. die Lesart aller Hdschr. beibehalten, wo denn *ποδῶν* mit *ἔνοσις* im vorherg. Verse zusammen zu nehmen, *ἰωή* nur mit *ἰωχμοῖο* u. *βολάων* zu verbinden ist. Goettl. und Lenn. haben mit Herm. Orph. p. 815 *ποδῶν τ' αἰπεῖα ἰωή* geschrieben, wo denn wol *ἰωὴ ποδῶν ἰωχμοῖο* verbunden werden soll, was mir weniger wahrscheinlich vorkommt als die durch *Ταρτ. ἠερ.* bewirkte Trennung des *ἔνοσις* von *ποδῶν*. Was Lennep über das Digamma in *ἰωή* sagt, ist irrelevant. S. Hoffm Qu. Hom. II. p. 37.

697. Da *ἠέρα* hier nicht in der specielleren Bedeutung von caligo steht, so war auch kein Grund hier das Femin. *δῖαν* dem Masc. *δῖον* vorzuziehen, was sich wenigstens in 6 Hdschr. behauptet hat.

αὐγὴ μαρμαίρουσα κεραυνοῦ τε στεροπῆς τε.
καῦμα δὲ θεσπέσιον κάτεχεν χάος· εἴσατο δ' ἄντα 700
ὀφθαλμοῖσιν ἰδεῖν ἠδ' οὔασιν ὄσσαν ἀκοῦσαι
αὔτως, ὡς ὅτε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν
πίλνατο· τοῖος γάρ κε μέγιστος δοῦπος ὀρώρει
τῆς μὲν ἐρειπομένης, τοῦ δ' ὑψόθεν ἐξεριπόντος·
τόσσος δοῦπος ἔγεντο θεῶν ἔριδι ξυνιόντων· 705
σὺν δ' ἄνεμοί τ' ἔνοσίς τε κονίην ἐσφαράγιζον
[βροντήν τε στεροπήν τε καὶ αἰθαλόεντα κεραυνόν,
κῆλα Διὸς μεγάλοιο, φέρον δ' ἰαχήν τ' ἐνοπήν τε]
ἐς μέσον ἀμφοτέρων· ὄτοβος δ' ἄπλητος ὀρώρει
σμερδαλέης ἔριδος, κάρτος δ' ἀνεφαίνετο ἔργων. 710

700—3. εἴσατο — αὔτως ὡς ὅτε — πίλνατο. *Similiter* Od. V, 281, sagt Lennep, und allerdings steht auch dort εἴσατο ὡς ὅτε ῥινόν (viell. ὅτε τε ῥίον) ἐν ἠεροειδέι πόντῳ, aber mit dem Unterschiede, dass dort das Subj. des εἴσατο aus dem Zusammenhange deutlich ist, hier aber εἴσατο impersonell steht, zweitens dass der Gegenstand der Vergleichung dort eine auch in der Wirklichkeit wol vorkommende Erscheinung ist, so dass das nach ὅτε zu ergänzende Verbum (εἴδεται) mit Recht im Indic. praes. stehen würde, hier aber lediglich etwas Vorgestelltes und Denkbares, nicht etwas Wirkliches und Erfahrungsmässiges. Also wäre für ὡς ὅτε richtiger ὡς εἰ und für πίλνατο, oder πίλναντο, wie mehrere Hdschr. haben, πίλναιντο. Die zur Vertheidigung des Indic. von L. angeführte Stelle, Od. XXI, 406, ist wesentlich anderer Art, indem auch dort ein gewöhnliches und erfahrungsmässig öfters vorkommendes Ereigniss der Gegenstand der Vergleichung ist. Also wenn auch ὅτε an unserer Stelle von dem Dichter selbst ungenau für εἰ gebraucht ist, wozu vielleicht die Erinnerung an andere eine Vergleichung mit ὡς ὅτε einführende Stellen verleiten konnte, so kann er doch schwerlich πίλνατο od. πίλναντο geschrieben haben. Ich vermuthe er schrieb: πίλναινθ'· οἷος γάρ κε μέγιστος δοῦπος ὀρώροι (für das ὀρώρει der Hdschr.), wozu die Protasis in den folg. Participien steckt, die durch Opt. mit εἰ aufgelöst werden könnten, und als das dem οἷος entsprechende antapodotische Demonstrativ v. 705 τόσσος δοῦπος ἔγεντο eintritt. Die Optative πίλναιτο (od. πίλναιντο) und ὀρώροι hat auch Herm. in der Rec. v. Göttlings Ausg., Op. tom. VI, für nothwendig erklärt. Für οἷος, v. 703, ὅσσος oder für τόσσος, v. 705, τοῖος zu schreiben könnte nur bornirte Peinlichkeit geneigt sein.

706. Die Hdschr. ἔνοσίν τε κονίην τ' ἐσφ., einige auch κόνιν ἅμα oder κόνιν τ' ἐσφαρ. Dass die Erschütterung des Erdbodens, die ἔνοσις, nicht ebenso wie der aufgewirbelte Staub eine Wirkung der Stürme, sondern nur der kämpfenden Götter und Titanen sein können, wie v. 681. vgl. 849, scheint mir so einleuchtend, dass ich kein Bedenken getragen, das freilich nur in einer Hdschr. erhaltene ἔνοσις herzustellen und τ' nach ἄνεμοι hinzuzusetzen. Die ἔνοσις konnte allerdings auch den Staub aufwirbeln. Aber sie so wenig als die Stürme war im Stande, auch den Donnerkeil und das Blitzgeschoss des Zeus aufzuregen, die vielmehr nur von der Hand des Gottes geschleudert werden. Deswegen habe ich v. 707. 8., die auch in einer Pariser Hdschr. fehlen, als verdächtig eingeklammert. Dass auch das τ' hinter κονίην getilgt werden musste, ist klar: es ist vielleicht nur eingesetzt worden um κονίην enger an d. folg. βροντήν τε στεροπήν τε anzuschliessen. Vgl. Op. ac. II p. 437. 438.

ἐκλίνθη δὲ μάχη· πρὶν δ' ἀλλήλοις ἐπέχοντες
ἐμμενέως ἐμάχοντο διὰ κρατερὰς ὑσμίνας.
οἳ δ' ἄρ' ἐνὶ πρώτοισι μάχην δριμεῖαν ἔγειραν,
Κόττος τε Βριάρεώς τε Γύης τ' ἄατος πολέμοιο·
οἵ ῥα τριηκοσίας πέτρας στιβαρῶν ἀπὸ χειρῶν 715
πέμπον ἐπασσυτέρας, κατὰ δ' ἐσκίασαν βελέεσσιν
Τιτῆνας· καὶ τοὺς μὲν ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
πέμψαν καὶ δεσμοῖσιν ἐν ἀργαλέοισιν ἔδησαν,
νικήσαντες χερσὶν ὑπερθύμους περ ἐόντας,
τόσσον ἔνερθ' ὑπὸ γῆς, ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης· 720
ἶσον γάρ τ' ἀπὸ γῆς ἐς Τάρταρον ἠερόεντα.
[ἐννέα γὰρ νύκτας τε καὶ ἤματα χάλκεος ἄκμων
οὐρανόθεν κατιὼν δεκάτῃ δ' ἐς γαῖαν ἵκοιτο·
ἐννέα δ' αὖ νύκτας τε καὶ ἤματα χάλκεος ἄκμων
ἐκ γαίης κατιὼν δεκάτῃ δ' ἐς Τάρταρ' ἵκοιτο.] 725
τὸν πέρι χάλκεον ἕρκος ἐλήλαται· ἀμφὶ δέ μιν νὺξ
τριστοιχεὶ κέχυται περὶ δειρήν· αὐτὰρ ὕπερθεν
γῆς ῥίζαι πεφύασι καὶ ἀτρυγέτοιο θαλάσσης.
ἔνθα θεοὶ Τιτῆνες ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι
κεκρύφαται βουλῇσι Διὸς νεφεληγερέταο. 730
[χώρῳ ἐν εὐρώεντι, πελώρης ἔσχατα γαίης.]
τοῖς οὐκ ἐξιτόν ἐστι· θύρας δ' ἐπέθηκε Ποσειδέων
χαλκείας, τεῖχος δὲ περοίχεται ἀμφοτέρωθεν·
ἔνθα Γύης, Κόττος καὶ Ὀβριάρεως μεγάθυμος
ναίουσιν, φύλακες πιστοὶ Διὸς αἰγιόχοιο. 735

721. Drei Hdschr. stellen diesen Vers nach v. 723, mit der Aenderung *ἶσον δ' αὖτ'* für *ἶσον γάρ τ'*; zugleich ändern sie auch v. 724 *ἐννέα δ' αὖ* in *ἐννέα γάρ*.

722—725. Diese vier Verse fehlen in einer Pariser Hdschr.; in einer andern nur 722—724, noch eine andere lässt nur 722. 723 aus, endlich in sechs Hdschr. fehlen v. 723. 724.

725. *ἐς Τάρταρον ἵκοι* haben nur wenige Hdschr., die meisten *ἐς Τάρταρ' ἵκοιτο*. Jenes ist offenbar nur deswegen geschrieben, weil das *τὸν* im folgenden Verse auch hier den Singular verlangte. Werden aber die Verse 722—725 als unechtes Einschiebsel gestrichen, so bezieht sich das *τὸν* auf v. 721.

731. Dass dieser Vers nur durch ein Versehen an diese Stelle gerathen sei, kann keinem Zweifel unterliegen; vielleicht gehört er nach v. 745.

732. Aus den Worten der Schol., *λείπει ἡ διά, ἵν' ᾖ διὰ τούτων τῶν ῥιζῶν οὐκ ἐκβαδιστέον, οὐ πορευτέον*, ist zu schliessen, dass sie *τῶν* für *τοῖς* gelesen und dass vielleicht v. 731. auch in ihrem Exemplare gefehlt habe, weil sie sonst das *τῶν* wol auf *ἔσχατα*, nicht auf *ῥίζαι* bezogen haben würden.

734. Die meisten Hdschr. *ὁ Βριάρεως*, offenbar nur aus *Ὀβριάρεως* verschrieben.

Ἐνθα δὲ γῆς δνοφερῆς καὶ Ταρτάρου ἠερόεντος
πόντου τ' ἀτρυγέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος
ἑξείης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔασιν,
ἀργαλέ' εὐρώεντα, τάτε στυγέουσι θεοί περ·
χάσμα μέγ', οὐδέ κε πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν 740
οὖδας ἵκοιτ', εἰ πρῶτα πυλέων ἔντοσθε γένοιτο,
ἀλλά κεν ἔνθα καὶ ἔνθα φέροι πρὸ θύελλα θυέλλῃ
ἀργαλέη· δεινὸν δὲ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν
τοῦτο τέρας.
. καὶ Νυκτὸς ἐρεμνῆς οἰκία δεινὰ
ἕστηκεν, νεφέλῃς κεκαλυμμένα κυανέῃσιν. 745
Τῶν πρόσθ' Ἰαπετοῖο πάϊς ἔχει οὐρανὸν εὐρὺν
ἑστηὼς κεφαλῇ τε καὶ ἀκαμάτῃσι χέρεσσιν
ἀστεμφέως, ὅθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἀμφὶς ἰοῦσαι
ἀλλήλας προσέειπον, ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδὸν
χάλκεον· ἡ μὲν ἔσω καταβήσεται, ἡ δὲ θύραζε 750
ἔρχεται, οὐδέ ποτ' ἀμφοτέρας δόμος ἐντὸς ἐέργει,
ἀλλ' αἰεὶ ἑτέρη γε δόμων ἔκτοσθεν ἐοῦσα
γαῖαν ἐπιστρέφεται, ἡ δ' αὖ δόμου ἐντὸς ἐοῦσα
μίμνει τὴν αὐτῆς ὥρην ὁδοῦ, ἔστ' ἂν ἵκηται,
ἡ μὲν ἐπιχθονίοισι φάος πολυδερκὲς ἔχουσα, 755
ἡ δ' Ὕπνον μετὰ χερσί, κασίγνητον Θανάτοιο,
Νὺξ ὀλοή, νεφέλῃ κεκαλυμμένη ἠεροειδεῖ.
Ἐνθα δὲ Νυκτὸς παῖδες ἐρεμνῆς οἰκί' ἔχουσιν,
Ὕπνος καὶ Θάνατος, δεινοὶ θεοί· οὐδέ ποτ' αὐτοὺς
Ἠέλιος φαέθων ἐπιδέρκεται ἀκτίνεσσιν 760
οὐρανὸν εἰσανιὼν οὐδ' οὐρανόθεν καταβαίνων.
τῶν ἕτερος μὲν γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης
ἥσυχος ἀνστρέφεται καὶ μείλιχος ἀνθρώποισι,
τοῦ δὲ σιδηρέη μὲν κραδίη, χάλκεον δέ οἱ ἦτορ
νηλεὲς ἐν στήθεσσιν· ἔχει δ' ὃν πρῶτα λάβῃσιν 765

741. Die Subjectsangabe liegt in der Endung der Verba selbst, wie Il. XIII, 287 u. XXII, 199 u. sonst öfter, wo nur eine unbestimmte Sache oder Person gemeint ist.

744. Ueber diese Stelle s. d. Commentar.

746. Die Hdschr. alle ἔχετ' — was Lennep für ἔχεται ansah, mit Berufung auf Il. XXI, 531, ohne zu bemerken, dass hier ἔχετ' zweite Pers. des Imperativ ist.

748. Die Hdschr. schwanken zwischen ἀμφὶς ἰοῦσαι und ἆσσον ἰοῦσαι. Ich denke dies rührt nur von Solchen her, die jenes nicht verstanden.

ἀνθρώπων. ἐχθρὸς δὲ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν.
Ἔνθα θεοῦ χθονίου πρόσθεν δόμοι ἠχήεντες,
ἰφθίμου τ' Ἀΐδεω καὶ ἐπαινῆς Περσεφονείης,
ἑστᾶσιν, δεινὸς δὲ κύων προπάροιθε φυλάσσει,
νηλειής, τέχνην δὲ κακὴν ἔχει· ἐς μὲν ἰόντας 770
σαίνει ὁμῶς οὐρῇ τε καὶ οὔασιν ἀμφοτέροισιν,
ἐξελθεῖν δ' οὐκ αὖτις ἐᾷ πάλιν, ἀλλὰ δοκεύων
ἐσθίει ὅν κε λάβησι πυλέων ἔκτοσθεν ἰόντα.
[ἰφθίμου τ' Ἀΐδεω καὶ ἐπαινῆς Περσεφονείης.]
Ἔνθα δὲ ναιετάει στυγερὴ θεὸς ἀθανάτοισι, 775
δεινὴ Στύξ, θυγάτηρ ἀψοῤῥόου Ὠκεανοῖο
πρεσβυτάτη· νόσφιν δὲ θεῶν κλυτὰ δώματα ναίει
μακρῇσιν πέτρῃσι κατηρεφέ'· ἀμφὶ δὲ πάντῃ
κίοσιν ἀργυρέοισι πρὸς οὐρανὸν ἐστήρικται.
παῦρα δὲ Θαύμαντος θυγάτηρ πόδας ὠκέα Ἶρις 780
ἀγγελίην πωλεῖται ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης,
ὁππότ' ἔρις καὶ νεῖκος ἐν ἀθανάτοισιν ὄρηται·
καί ῥ' ὅστις ψεύδηται Ὀλύμπια δώματ' ἐχόντων,
Ζεὺς δέ τε Ἶριν ἔπεμψε θεῶν μέγαν ὅρκον ἐνεῖκαι
τηλόθεν ἐν χρυσέῃ προχόῳ, πολυώνυμον ὕδωρ, 785
ψυχρόν, ὅ τ' ἐκ πέτρης καταλείβεται ἠλιβάτοιο,
ὑψηλῆς· πολλὸν δέ θ' ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
ἐξ ἱεροῦ ποταμοῖο ῥέει διὰ νύκτα μέλαιναν,
Ὠκεανοῖο κέρας· δεκάτη δ' ἐπὶ μοῖρα δέδασται.
ἐννέα μὲν περὶ γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης 790
δίνης ἀργυρέης εἱλιγμένος εἰς ἅλα πίπτει,

767. *πρόσθεν* ist in diesem Zusammenhange nicht zu erklären. Entweder ist es verschrieben, oder stand in der Stelle, aus welcher es der Compositor der Th. entnommen, in einem andern Zusammenhange.

771. Der Compositor hat übersehen, dass nach v. 312 der Kerberos 50 Köpfe hat, also auch 100 Ohren haben müsste.

774. Dieser V. fehlt in mehreren Hdschr. Auch der gleichlautende v. 768 ist vielleicht ein späterer Zusatz, und so ist es gekommen, dass derselbe theils an diese, theils an jene, theils an beide Stellen von Schreibern eingesetzt worde, da er anfangs wol nur am Rande stand.

781. Die Lesart der meisten Hdschr. *ἀγγελίη* wird wahrscheinlich von den Grammatikern herstammen, die *ἀγγελίη* als Femin. zu *ὁ ἀγγελίης* = *ἄγγελος* ansahen. Andere haben *ἀγγελίης* als Genit., wozu dann entweder *τὶ* (mit Herm. Op. I p. 191), oder auch *ἕνεκα* (mit Aeltern) gedacht werden soll. Denn Goettlings Vergleichung mit *πρήσσειν ὁδοῦ, θεῖν πεδίοιο* ist abzulehnen. Eine Hdschr. (cod. Emman.) hat *ἀγελίην* d. h. *ἀγγελίην*, und dies halte ich für das Richtige. (Gerh. Ang. über cod. Emman. ist irrig.)

ἡ δὲ μί' ἐκ πέτρης προρέει μέγα πῆμα θεοῖσιν.
ὅς κεν τὴν ἐπίορκον ἀπολείψας ἐπομόσσῃ
ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,
κεῖται νήϋτμος τετελεσμένον εἰς ἐνιαυτόν, 795
οὐδέ ποτ' ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἔρχεται ἆσσον
βρώσιος, ἀλλά τε κεῖται ἀνάπνευστος καὶ ἄναυδος
στρωτοῖς ἐν λεχέεσσι, κακὸν δ' ἐπὶ κῶμα καλύπτει.
αὐτὰρ ἐπὴν νοῦσον τελέσῃ μέγαν εἰς ἐνιαυτόν,
ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται χαλεπώτερος ἆθλος, 800
εἰνάετες δὲ θεῶν ἀπαμείρεται αἰὲν ἐόντων,
οὐδέ ποτ' ἐς βουλὴν ἐπιμίσγεται οὐδ' ἐπὶ δαῖτας
ἐννέα πάντ' ἔτεα· δεκάτῳ δ' ἐπιμίσγεται αὖτις
εἰρέας ἀθανάτων, οἳ Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσι.
τοῖον ἄρ' ὅρκον ἔθεντο θεοὶ Στυγὸς ἄφθιτον ὕδωρ, 805
ὠγύγιον, τό θ' ἵησι καταστυφέλου διὰ χώρου.
Ἔνθα δὲ γῆς δνοφερῆς καὶ Ταρτάρου ἠερόεντος
πόντου τ' ἀτρυγέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος
ἑξείης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔασιν,
ἀργαλέ', εὐρώεντα, τάτε στυγέουσι θεοί περ. 810
ἔνθα δὲ μαρμάρεαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός,
ἀστεμφής, ῥίζῃσι διηνεκέεσσιν ἀρηρώς,
αὐτοφυής. πρόσθεν δὲ θεῶν ἔκτοσθεν ἁπάντων
Τιτῆνες ναίουσι, πέρην χάεος ζοφεροῖο.
αὐτὰρ ἐρισμαράγοιο Διὸς κλειτοὶ ἐπίκουροι 815
δώματα ναιετάουσιν ἐπ' Ὠκεανοῖο θεμέθλοις,
Κόττος τ' ἠδὲ Γύης· Βριάρεών γε μὲν ἠῢν ἐόντα

795. Für *νήυτμος* haben mehrere Hdschr. *νήποτμος*, wie auch d. Schol. lesen. Doch über jenes vgl. Mützell p. 492.

797. Für *ἀλλά τε* einige Hdschr. *ἀλλά γε*, was Gerh. aufgenommen. Vgl. aber Spitzner zu Il. II, 754. — Ueber *ἀνάπνευστος*, wofür *ἀνάμπνευστος*, *ἄμ' ἄπνευστος* und *ἄρ' ἄμπν.* vermuthet worden, s. Buttmann Lexil. I, 274 u. gr. Gr. II S. 357.

804. *εἰρέας*, was alle Hdschr. haben, darf schwerlich angezweifelt werden. Die Form, für *εἴρας*, ist zu vergl. mit *λοχεοῖο*, v. 178, für *λόχοιο*, und der Accusativ, von *ἐπιμίσγεται* abhängig, mit Doederlein zu Il. XVIII, 531 zu erklären: *μισγόμενος ἐπιφοιτᾷ* (nur aus Versehen schrieb D. *μισγομένη — ἡ Στύξ*). Vielleicht aber würde richtiger *εἴρεας* betont, da der Nom. *εἴρη*, nicht *εἰρή* ist, und das *ας* des Acc. kurz.

813. *πρόσθεν* habe ich Op. ac. II p. 337 für vorne, d. h. im vorderen Theile des Tartarus, genommen, halte es aber jetzt für wahrscheinlicher, dass es aus *νέρθεν* verschrieben sei. So meint auch Köchly.

817. Es hat den Anschein, als ob nur Kottos und Gyes als die ständigen Wächter am Eingange des Tartarus hausen, Briareos aber, mit Poseidons

γαμβρὸν ἐὸν ποίησε βαρύκτυπος Ἐννοσίγαιος,
δῶκε δὲ Κυμοπόλειαν ὀπυίειν, θυγατέρα ἥν.
Αὐτὰρ ἐπεὶ Τιτῆνας ἀπ᾽ οὐρανοῦ ἐξέλασε Ζεύς, 820
ὁπλότατον τέκε παῖδα Τυφωέα Γαῖα πελώρη,
Ταρτάρου ἐν φιλότητι διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην.
οὗ χεῖρες μὲν ἄαπτοι, ἐπ᾽ ἰσχύϊ ἔργματ᾽ ἔχουσαι,
καὶ πόδες ἀκάματοι κρατεροῦ θεοῦ· ἐκ δέ οἱ ὤμων
ἦν ἑκατὸν κεφαλαὶ ὄφιος, δεινοῖο δράκοντος, 825
γλώσσῃσι δνοφερῇσι λελιχμότες· ἐκ δέ οἱ ὄσσων
θεσπεσίῃς κεφαλῇσιν ὑπ᾽ ὀφρύσι πῦρ ἀμάρυσσε·
πασέων δ᾽ ἐκ κεφαλέων πῦρ καίετο δερκομένοιο,
φωναὶ δ᾽ ἐν πάσῃσιν ἔσαν δεινῇς κεφαλῇσι
παντοίην ὄπ᾽ ἱεῖσαι, ἀθέσφατον· ἄλλοτε μὲν γὰρ 830
φθέγγονθ᾽ ὥστε θεοῖσι συνιέμεν· ἄλλοτε δ᾽ αὖτε
ταύρου ἐριβρύχεω, μένος ἀσχέτου ὄσσαν, ἀγαύρου,

Tochter vermält, nicht an diesen Wächterposten gebunden sein solle. Sonst freilich kommt, meines Wissens, von dieser Vermälung nirgends etwas vor, auch wird unten v. 933 unter den Kindern Poseidons keine Kymopoleia genannt. Bei Homer, Il. I, 404, ist, wie es scheint, Briareos ein Sohn des Poseidon. S. Op. ac. II p. 40.

823. Die Hdschr. οὗ χεῖρες μὲν ἔασιν, was so entschieden falsch ist, dass man nicht zweifeln kann, das Verbum sei nur unverständige Ausfüllung einer vorhandenen Lücke, die sich nicht passender als durch ein angemessenes Epitheton, *ἄαπτοι*, ausfüllen liess, was ich deswegen herzustellen kein Bedenken getragen. Die Frage ob *ἄεπτοι* nicht vielleicht richtiger wäre, mag hier auf sich beruhen. — Wie aber *ἐπ᾽ ἰσχύι ἔργματ᾽ ἔχουσαι* zu erklären sei, ist mir nicht klar. Ich verweise deswegen auf Op. ac. II p. 345 und wiederhole die dort vorgetragene Conjectur: *ἐπ᾽ ἔργμασιν ἰσχὺν ἔχουσαι*, wozu ich Pausan. X, 32, 4 vergl.: *ἰσχὺν ἐπὶ ἔργῳ παρέχεται παντί*.

827. 828. Der zweite dieser beiden Verse ist nur von Lennep in Schutz genommen: es sei möglich, dass der Dichter das Hervorbrechen des Feuers aus allen Köpfen zugleich mit Emphase habe hervorheben wollen. Bei einem solchen Dichter, wie wir ihn hier vor uns haben, ist freilich vieles möglich. Und so wollen wir ihm denn auch diesen Vers lassen und v. 827 nicht zu ändern versuchen, obgleich er ohne Zweifel besser etwa so lauten würde: *θεσπέσιον βλοσυρῇσιν ὑπ᾽ ὀφρύσι πῦρ ἀμάρυσσε*.

830. *ὄπ᾽ ἱεῖσαι*, nicht *ἰεῖσαι*, habe ich mit Mützell p. 138, für das richtige gehalten. Vgl. Matth. Gr. §. 35 Anm. 3. u. Buttmann II S. 385. *ὄφ᾽ ἱεῖσαι*, was Dind. u. Gerh. vorgezogen, haben nur zwei Hdschr.

832. *ὄσσαν* ist sicher als Objectscasus zu *φθέγγοντο* zu fassen, und ich habe deswegen auch *ἄγαυρον* vermuthet, was jedoch nicht nöthig scheint, wenn man *ἀγαύρου* als ein gleichsam nachträgliches Epitheton zu *ταύρου* nimmt, was ich, nach Wieselers Erinnerung in dem Index. schol. 1863/64 S. 18, auch durch die Interpunction angedeutet habe. — *Ὄσσα* von Thierstimmen kommt wol nur hier vor. Auch oben v. 10. 43. 65 steht es in der bei Homer nicht vorkommenden allgem. Bedeutung; das haben auch d. Schol. nicht unbemerkt gelassen und rechtfertigen es deswegen. Aber für v. 701 ist auch diese Rechtfertigung ebensowenig wie hier anwendbar.

ἄλλοτε δ' αὖτε λέοντος ἀναιδέα θυμὸν ἔχοντος,
ἄλλοτε δ' αὖ σκυλάκεσσιν ἐοικότα, θαύματ' ἀκοῦσαι·
ἄλλοτε δ' αὖ ῥοίζασχ', ὑπὸ δ' ἤχεεν οὔρεα μακρά. 835
καί νύ κεν ἔπλετο ἔργον ἀμήχανον ἤματι κείνῳ,
καί κεν ὅγε θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἄναξεν,
εἰ μὴ ἄρ' ὀξὺ νόησε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.
σκληρὸν δ' ἐβρόντησε καὶ ὄβριμον, ἀμφὶ δὲ γαῖα
σμερδαλέον κονάβησε καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν 840
πόντος τ' Ὠκεανοῦ τε ῥοαὶ καὶ τάρταρα γαίης,
ποσσὶ δ' ὑπ' ἀθανάτοισι μέγας πελεμίζετ' Ὄλυμπος
ὀρνυμένοιο ἄνακτος, ὑπεστενάχιζε δὲ γαῖα.
καῦμα δ' ὑπ' ἀμφοτέρων κάτεχεν ἰοειδέα πόντον
βροντῆς τε στεροπῆς τε πυρός τ' ἀπὸ τοῖο πελώρου, 845
πρηστήρων ἀνέμων τε κεραυνοῦ τε φλεγέθοντος.
ἔζεε δὲ χθὼν πᾶσα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα·
θῦε δ' ἄρ' ἀμφ' ἀκτὰς περί τ' ἀμφί τε κύματα μακρὰ
ῥιπῇ ὕπ' ἀθανάτων, ἔνοσις δ' ἄσβεστος ὀρώρει·
τρέσσ' Ἀΐδης ἐνέροισι καταφθιμένοισιν ἀνάσσων, 850
Τιτῆνές θ' ὑποταρτάριοι, Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες,
ἀσβέστου κελάδοιο καὶ αἰνῆς δηϊοτῆτος.
Ζεὺς δ' ἐπεὶ οὖν κόρθυνεν ἑὸν μένος, εἵλετο δ' ὅπλα,
βροντήν τε στεροπήν τε καὶ αἰθαλόεντα κεραυνόν,
πλῆξεν ἀπ' Οὐλύμποιο ἐπάλμενος· ἀμφὶ δὲ πάσας 855
ἔπρεσε θεσπεσίας κεφαλὰς δεινοῖο πελώρου.
αὐτὰρ ἐπεὶ δή μιν δάμασε πληγῇσιν ἱμάσσας,
ἤριπε γυιωθείς, στενάχιζε δὲ γαῖα πελώρη.
φλὸξ δὲ κεραυνωθέντος ἀπέσσυτο τοῖο ἄνακτος,
οὔρεος ἐν βήσσῃσιν ἀϊδνῆς, παιπαλοέσσης, 860
πληγέντος· πολλὴ δὲ πελώρη καίετο γαῖα
ἀτμῇ θεσπεσίῃ καὶ ἐτήκετο, κασσίτερος ὡς
τέχνῃ ὕπ' αἰζηῶν, ὑπό τ' εὐτρήτου χοάνοιο

838. Aus Il. VIII, 132 entlehnt.

842. Nach Il. VIII, 443.

846. Einige Hdschr. *πρηστήρων τ' ἀνέμων τε*, was Lennep vorgezogen.

850. *Τρέσσ' Ἀΐδης* haben die meisten Hdschr., einige auch *τρέσσ' Ἀΐδης δ'*; doch wird von Tricha de metr. p. 72 u. Elias p. 82 auch *τρέε δ' Ἀΐδης* angeführt, was Mützell p. 494 empfohlen und Lennep aufgenommen hat. — Ueb. v. 852 vgl. Op. ac. II. p. 446.

860. Ueber das von Tzetzes wahrscheinlich hier gelesene *Ἀΐτνης* s. d. Commentar.

θαλφθείς, ἠὲ σίδηρος, ὅπερ κρατερώτατός ἐστιν,
οὔρεος ἐν βήσσῃσι δαμαζόμενος πυρὶ κηλέῳ 865
τήκεται ἐν χθονὶ δίῃ ὑφ' Ἡφαίστου παλάμῃσιν·
ὣς ἄρα τήκετο γαῖα σέλᾳ πυρὸς αἰθομένοιο.
ῥῖψε δέ μιν θυμῷ ἀκαχὼν ἐς Τάρταρον εὐρύν.
Ἐκ δὲ Τυφωέος ἔστ' ἀνέμων μένος ὑγρὸν ἀέντων
νόσφι Νότου Βορέω τε καὶ ἀργέστεω Ζεφυροῖο· 870
οἵ γε μὲν ἐκ θεόφιν γενεή, θνητοῖς μέγ' ὄνειαρ·
οἱ δ' ἄλλοι μαψαῦραι ἐπιπνείουσι θάλασσαν,
αἳ δή τοι πίπτουσαι ἐς ἠεροειδέα πόντον,
πῆμα μέγα θνητοῖσι, κακῇ θύουσιν ἀέλλῃ·
ἄλλοτε δ' ἄλλῃ ἄεισι διασκιδνᾶσί τε νῆας 875
ναύτας τε φθείρουσι· κακοῦ δ' οὐ γίγνεται ἀλκὴ
ἀνδράσιν οἳ κείνῃσι συνάντωνται κατὰ πόντον·
αἱ δ' αὖται κατὰ γαῖαν ἀπείριτον, ἀνθεμόεσσαν,
ἔργ' ἐρατὰ φθείρουσι χαμαιγενέων ἀνθρώπων,
πιμπλεῦσαι κόνιός τε καὶ ἀργαλέου κολοσυρτοῦ. 880

Αὐτὰρ ἐπεί ῥα πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσσαν,
Τιτήνεσσι δὲ τιμάων κρίναντο βίηφι,
δή ῥα τότ' ὤτρυνον βασιλευέμεν ἠδὲ ἀνάσσειν
Γαίης φραδμοσύνῃσιν Ὀλύμπιον εὐρύοπα Ζῆν
ἀθανάτων· ὃ δὲ τοῖσιν ἐῢ διεδάσσατο τιμάς. 885
Ζεὺς δὲ θεῶν βασιλεὺς πρώτην ἄλοχον θέτο Μῆτιν,
πλεῖστα θεῶν τε ἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων.

866. Einige Ausg., auch Wolf, *ὑπ' Ἡφαίστου*, was sich aber in den verglichenen Hdschr. nicht findet.

870. *Ἀργέστεω Ζεφύρου τε* einige Hdschr., denen Goettl. folgt. S. ob. zu v. 379.

871. Die Hdschr. *γενεῇ* od. *γενεήν*, nur eine hat *γενεή*, was Goettl. u. Gerh. mit Recht vorgezogen. Vgl. Bekker Hom. Bl. S. 55.

872. Die Hdschr. zum Theil *μάψ αὖραι*, die meisten jedoch *μαψαῦραι*, was ich als das Bessere aufgenommen. Vgl. Op. ac. II p. 363. Ebend. ist auch *οἱ δ' ἄλλοι* mit Vergl. v. Hom. Od. X, 495, für das handschriftl. *αἱ δ' ἄλλαι* empfohlen.

873. *αἳ δή τοι* dem von einer Hdschr. gegebenen *αἱ δ' ἤτοι* nachzusetzen, wie Mehrere durch Hermanns Auctorität ad hymn. Hom. p. 106 sich haben verleiten lassen, finde ich keinen haltbaren Grund. Vgl. Op. ac. l. l.

875. Ueber *ἄεισι*, was besser begründet ist als das von Gerh. aufgenommene *ἀεῖσι*, s. Buttm. gr. Gr. II S. 86. Ahrens dial. aeol. p. 72 u. 139. Lobeck *Ῥηματ.* p. 4; und *ἄλλῃ* für das *ἄλλαι* der Hdschr. (nur eine oder zwei haben *ἄλλη* od. *ἄλλῃ*) empfiehlt sich durch sich selbst; auch steht es im Et. M. p. 22, 14.

887. *θεῶν τε ἰδυῖαν* für *εἰδυῖαν*, s. zu v. 264. — Ueber die Composition der folgenden Stelle s. d. Commentar.

ἀλλ' ὅτε δή ῥ' ἤμελλε θεὰν γλαυκῶπιν Ἀθήνην
τέξεσθαι, τότ' ἔπειτα δόλῳ φρένας ἐξαπατήσας
αἱμυλίοισι λόγοισιν ἑὴν ἐγκάτθετο νηδὺν 890
Γαίης φραδμοσύνῃσι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος.
τὼς γάρ οἱ φρασάτην, ἵνα μὴ βασιληίδα τιμὴν
ἄλλος ἔχῃ Διὸς ἀντὶ θεῶν αἰειγενετάων.
ἐκ γὰρ τῆς εἵμαρτο περίφρονα τέκνα γενέσθαι·
πρώτην γὰρ κούρην γλαυκώπιδα Τριτογένειαν 895
ἶσον ἔχουσαν πατρὶ μένος καὶ ἐπίφρονα βουλήν,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἄρα παῖδα θεῶν βασιλῆα καὶ ἀνδρῶν
ἤμελλεν τέξεσθαι, ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντα·
ἀλλ' ἄρα μιν Ζεὺς πρόσθεν ἑὴν ἐγκάτθετο νηδύν,
ὥς δή οἱ φράσσαιτο θεὰ ἀγαθόν τε κακόν τε. 900
Δεύτερον ἠγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἣ τέκεν Ὥρας,
Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεθαλυῖαν,
αἵτ' ἔργ' ὠρεύουσι καταθνητοῖσι βροτοῖσιν·
Μοίρας θ', ᾗς πλείστην τιμὴν πόρε μητίετα Ζεύς,
Κλωθώ τε Λάχεσίν τε καὶ Ἄτροπον, αἵτε διδοῦσιν 905
θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε.
Τρεῖς δέ οἱ Εὐρυνόμη Χάριτας τέκε καλλιπαρήους,
Ὠκεανοῦ κούρη, πολυήρατον εἶδος ἔχουσα,
Ἀγλαΐην τε καὶ Εὐφροσύνην Θαλίην τ' ἐρατεινήν·
τῶν καὶ ἀπὸ βλεφάρων ἔρος εἴβετο δερκομενάων 910
λυσιμελής, καλὸν δέ θ' ὑπ' ὀφρύσι δερκιόωντο.
Αὐτὰρ ὁ Δήμητρος πολυφόρβης ἐς λέχος ἦλθεν·
ἣ τέκε Περσεφόνην λευκώλενον, ἣν Ἀϊδωνεὺς
ἥρπασεν ἧς παρὰ μητρός· ἔδωκε δὲ μητίετα Ζεύς.
Μνημοσύνης δ' ἐξαῦτις ἐράσσατο καλλικόμοιο, 915
ἐξ ἧς οἱ Μοῦσαι χρυσάμπυκες ἐξεγένοντο
ἐννέα, τῇσι ἅδον θαλίαι καὶ τέρψις ἀοιδῆς.
Λητὼ δ' Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν,

900. Chrysippus bei Galen. de Hippocr. et Plat. dogm. III, 8 scheint in seinem Exemplar der Th. ὥς οἱ συμφράσσαιτο gelesen zu haben.

910. Das Impf. εἴβετο ist nur durch die Annahme zu erklären, dass der Dichter sich die Zeit vorstelle, wo die Chariten in die Welt traten, wobei denn auch die Fortdauer nicht ausgeschlossen ist. Dann hat er aber auch wol im folg. V. δερκιόωντο, nicht, wie d. Hdschr. haben, δερκιόωνται geschrieben.

ἱμερόεντα γόνον περὶ πάντων Οὐρανιώνων,
γείνατ' ἄρ' αἰγιόχοιο Διὸς φιλότητι μιγεῖσα. 920
Λοισθοτάτην δ' Ἥρην θαλερὴν ποιήσατ' ἄκοιτιν.
ἣ δ' Ἥβην καὶ Ἄρηα καὶ Εἰλείθυιαν ἔτικτεν,
μιχθεῖσ' ἐν φιλότητι θεῶν βασιλῆϊ καὶ ἀνδρῶν.
Αὐτὸς δ' ἐκ κεφαλῆς γλαυκώπιδα γείνατ' Ἀθήνην,
δεινήν, ἐγρεκύδοιμον, ἀγέστρατον, ἀτρυτώνην, 925
πότνιαν, ᾗ κέλαδοί τε ἅδον πόλεμοί τε μάχαι τε.
Ἥρη δ' Ἥφαιστον κλυτὸν οὐ φιλότητι μιγεῖσα
γείνατο, καὶ ζαμένησε καὶ ἤρισεν ᾧ παρακοίτῃ,
ἐκ πάντων τέχνῃσι κεκασμένον Οὐρανιώνων.

Ἐκ δ' Ἀμφιτρίτης καὶ ἐρικτύπου Ἐννοσιγαίου 930
Τρίτων εὐρυβίης γένετο μέγας, ὅστε θαλάσσης
πυθμέν' ἔχων παρὰ μητρὶ φίλῃ καὶ πατρὶ ἄνακτι
ναίει χρυσέα δῶ, δεινὸς θεός. Αὐτὰρ Ἄρηϊ
ῥινοτόρῳ Κυθέρεια Φόβον καὶ Δεῖμον ἔτικτεν
δεινούς, οἵτ' ἀνδρῶν πυκινὰς κλονέουσι φάλαγγας 935
ἐν πολέμῳ κρυόεντι σὺν Ἄρηϊ πτολιπόρθῳ·
Ἁρμονίην θ', ἣν Κάδμος ὑπέρθυμος θέτ' ἄκοιτιν.

Ζηνὶ δ' ἄρ' Ἀτλαντὶς Μαίη τέκε κύδιμον Ἑρμῆν,
κήρυκ' ἀθανάτων, ἱερὸν λέχος εἰσαναβᾶσα.
Καδμείη δ' ἄρα οἱ Σεμέλη τέκε φαίδιμον υἱὸν 940
μιχθεῖσ' ἐν φιλότητι, Διώνυσον πολυγηθέα,
ἀθάνατον θνητή· νῦν δ' ἀμφότεροι θεοί εἰσιν.
Ἀλκμήνη δ' ἄρ' ἔτικτε βίην Ἡρακληείην,
μιχθεῖσ' ἐν φιλότητι Διὸς νεφεληγερέταο.

Ἀγλαΐην δ' Ἥφαιστος ἀγακλυτὸς ἀμφιγυήεις 945
ὁπλοτάτην Χαρίτων θαλερὴν ποιήσατ' ἄκοιτιν.
χρυσοκόμης δὲ Διώνυσος ξανθὴν Ἀριάδνην,

924. *Τριτογένειαν* haben die meisten Hdschr. u. alle Ausg. bis auf Lennep, der aus fünf Hdschr. *γείνατ' Ἀθήνην* aufgenommen, wie auch bei Galen. a. a. O. geschrieben ist.

928. *γείνατο καὶ ζαμένησε* könnte man in *γείνατ' ἐπεὶ ζαμ.* zu ändern versucht werden.

943. Ueber die in den Scholien zu diesem V. erwähnte und vielfach gemissdeutete Athetese s. d. Commentar

κούρην Μίνωος, θαλερὴν ποιήσατ᾽ ἄκοιτιν.
τὴν δέ οἱ ἀθάνατον καὶ ἀγήρω θῆκε Κρονίων.
Ἥβην δ᾽ Ἀλκμήνης καλλισφύρου ἄλκιμος υἱός, 950
ἲς Ἡρακλῆος, τελέσας στονόεντας ἀέθλους,
παῖδα Διὸς μεγάλοιο καὶ Ἥρης χρυσοπεδίλου,
αἰδοίην θέτ᾽ ἄκοιτιν ἐν Οὐλύμπῳ νιφόεντι·
ὄλβιος, ὃς μέγα ἔργον ἐν ἀθανάτοισιν ἀνύσσας
ναίει ἀπήμαντος καὶ ἀγήραος ἤματα πάντα. 955
Ἠελίῳ δ᾽ ἀκάμαντι τέκε κλυτὸς Ὠκεανίνη
Περσηῒς Κίρκην τε καὶ Αἰήτην βασιλῆα.
Αἰήτης δ᾽ υἱὸς φαεσιμβρότου Ἠελίοιο
κούρην Ὠκεανοῖο τελήεντος ποταμοῖο
γῆμε θεῶν βουλῇσιν Ἰδυῖαν καλλιπάρῃον. 960
ἡ δέ νύ οἱ Μήδειαν ἐΰσφυρον ἐν φιλότητι
γείναθ᾽ ὑποδμηθεῖσα διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην.

Ὑμεῖς μὲν νῦν χαίρετ᾽, Ὀλύμπια δώματ᾽ ἔχοντες.
[νῆσοί τ᾽ ἤπειροί τε καὶ ἁλμυρὸς ἔνδοθι πόντος.]
νῦν δὲ θεάων φῦλον ἀείσατε, ἡδυέπειαι 965
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο,
ὅσσαι δὴ θνητοῖσι παρ᾽ ἀνδράσιν εὐνηθεῖσαι
ἀθάναται γείναντο θεοῖς ἐπιείκελα τέκνα.
Δημήτηρ μὲν Πλοῦτον ἐγείνατο, δῖα θεάων,
Ἰασίῳ ἥρωϊ μιγεῖσ᾽ ἐρατῇ φιλότητι 970
νειῷ ἔνι τριπόλῳ Κρήτης ἐν πίονι δήμῳ,
ἐσθλόν, ὃς εἶσ᾽ ἐπὶ γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης,
πᾶσαν· τῷ δὲ τυχόντι καὶ οὗ κ᾽ ἐς χεῖρας ἵκηται,
τὸν δ᾽ ἀφνειὸν ἔθηκε πολύν τέ οἱ ὤπασεν ὄλβον.
Κάδμῳ δ᾽ Ἁρμονίη, θυγάτηρ χρυσέης Ἀφροδίτης, 975
Ἰνὼ καὶ Σεμέλην καὶ Ἀγαυὴν καλλιπάρῃον
Αὐτονόην θ᾽, ἣν γῆμεν Ἀρισταῖος βαθυχαίτης,

954. Einige Hdschr. *τελέσσας* für *ἀνύσσας*. Für *ἐν ἀθανάτοισι* vermuthete Osann, Auct. lex. gr. p. 128 *ἐνὶ θνητοῖσι*, weil er den Sinn der Angabe nicht verstand. S. d. Commentar.

964. Dass dieser Vers hier nicht an der rechten Stelle sei, springt in die Augen. Wohin er eigentlich gehöre, ist schwer zu sagen. Vielleicht stand er ursprünglich am Rande bei v. 843.

973. *πᾶσαν*, wofür Herm. *πᾶσιν* rieth, könnte man als verschrieben für *πάντη* oder *πάντοσε* ansehen. Goettl. meint, es sei an die Stelle eines verschwundenen Epitheton, *τυφλός*, gesetzt worden.

γείνατο καὶ Πολύδωρον ἐϋστεφάνῳ ἐνὶ Θήβῃ.
Κούρῃ δ' Ὠκεανοῦ, Χρυσάορι καρτεροθύμῳ
μιχθεῖσ' ἐν φιλότητι πολυχρύσου Ἀφροδίτης, 980
Καλλιρόη τέκε παῖδα βροτῶν κάρτιστον ἁπάντων,
Γηρυονέα, τὸν κτεῖνε βίη Ἡρακληείη,
βοῶν ἕνεκ' εἰλιπόδων ἀμφιῤῥύτῳ εἰν Ἐρυθείῃ.
Τιθωνῷ δ' Ἠὼς τέκε Μέμνονα χαλκοκορύστην,
Αἰθιόπων βασιλῆα, καὶ Ἠμαθίωνα ἄνακτα. 985
αὐτάρ τοι Κεφάλῳ φιτύσατο φαίδιμον υἱόν,
ἴφθιμον Φαέθοντα, θεοῖς ἐπιείκελον ἄνδρα.
τόν ῥα νέον, τέρεν ἄνθος ἔχοντ' ἐρικυδέος ἥβης,
παῖδ' ἀταλὰ φρονέοντα φιλομμειδὴς Ἀφροδίτη
ὦρτ' ἀνερειψαμένη, καί μιν ζαθέοις ἐνὶ νηοῖς 990
νηοπόλον νύχιον ποιήσατο, δαίμονα δῖον.
Κούρην δ' Αἰήταο διοτρεφέος βασιλῆος
Αἰσονίδης βουλῇσι θεῶν αἰειγενετάων
ἦγε παρ' Αἰήτεω, τελέσας στονόεντας ἀέθλους,
τοὺς πολλοὺς ἐπέτελλε μέγας βασιλεὺς ὑπερήνωρ, 995
ὑβριστὴς Πελίης καὶ ἀτάσθαλος, ὀβριμοεργός.
τοὺς τελέσας ἐς Ἰωλκὸν ἀφίκετο, πολλὰ μογήσας,
ὠκείης ἐπὶ νηὸς ἄγων ἑλικώπιδα κούρην
Αἰσονίδης, καί μιν θαλερὴν ποιήσατ' ἄκοιτιν.
καί ῥ' ἥγε δμηθεῖσ' ὑπ' Ἰήσονι ποιμένι λαῶν 1000
Μήδειον τέκε παῖδα, τὸν οὔρεσιν ἔτρεφε Χείρων
Φιλυρίδης· μεγάλου δὲ Διὸς νόος ἐξετελεῖτο.
Αὐτὰρ Νηρῆος κοῦραι ἁλίοιο γέροντος,
ἤτοι μὲν Φῶκον Ψαμάθη τέκε, δῖα θεάων,
Αἰακοῦ ἐν φιλότητι διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην· 1005
Πηλεῖ δὲ δμηθεῖσα θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα
γείνατ' Ἀχιλλῆα ῥηξήνορα, θυμολέοντα.
Αἰνείαν δ' ἄρ' ἔτικτεν ἐϋστέφανος Κυθέρεια,
Ἀγχίσῃ ἥρωϊ μιγεῖσ' ἐρατῇ φιλότητι
Ἴδης ἐν κορυφῇσι πολυπτύχου, ὑληέσσης. 1010
Κίρκη δ', Ἠελίου θυγάτηρ Ὑπεριονίδαο,

991. Nach Angabe d. Schol. schrieb Archilochus *μύχιον*. Für Archilochus ist wol Aristarchs Name herzustellen; und *μύχιον* findet sich auch in einer Pariser Hdschr. im Text, in einer andern am Rande.

γείνατ' Ὀδυσσῆος ταλασίφρονος ἐν φιλότητι
Ἄγριον ἠδὲ Λατῖνον ἀμύμονά τε κρατερόν τε·
Τηλέγονόν τε ἔτικτε διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην.
οἳ δ' ἤτοι μάλα τῆλε μυχῷ νήσων ἱεράων 1015
πᾶσιν Τυρσηνοῖσιν ἀγακλειτοῖσιν ἄνασσον.
Ναυσίθοον δ' Ὀδυσῆϊ Καλυψώ, δῖα θεάων,
γείνατο Ναυσίνοόν τε μιγεῖσ' ἐρατῇ φιλότητι.
Αὗται μὲν θνητοῖσι παρ' ἀνδράσιν εὐνηθεῖσαι
ἀθάναται γείναντο θεοῖς ἐπιείκελα τέκνα. 1020
Νῦν δὲ γυναικῶν φῦλον ἀείσατε, ἡδυέπειαι
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο.

1014. Dieser Vers fehlt in einigen wenigen Hdschr., Eustath. zur Od. p. 1796 hat ihn vielleicht nicht gelesen, und schol. Apoll. III, 200 führt zwar v. 1011—1013 an, aber nicht diesen. Entscheidend indessen sind die Gründe, ihn zu verwerfen, schwerlich zu nennen. Vgl. Op. ac. II p. 384.

COMMENTAR.

ἄλλοτε δ' αὖτε λέοντος ἀναιδέα θυμὸν ἔχοντος,
ἄλλοτε δ' αὖ σκυλάκεσσιν ἐοικότα, θαύματ' ἀκοῦσαι·
ἄλλοτε δ' αὖ ῥοίζασχ', ὑπὸ δ' ἤχεεν οὔρεα μακρά. 835
καί νύ κεν ἔπλετο ἔργον ἀμήχανον ἤματι κείνῳ,
καί κεν ὅγε θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἄναξεν,
εἰ μὴ ἄρ' ὀξὺ νόησε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.
σκληρὸν δ' ἐβρόντησε καὶ ὄβριμον, ἀμφὶ δὲ γαῖα
σμερδαλέον κονάβησε καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν 840
πόντος τ' Ὠκεανοῦ τε ῥοαὶ καὶ τάρταρα γαίης,
ποσσὶ δ' ὑπ' ἀθανάτοισι μέγας πελεμίζετ' Ὄλυμπος
ὀρνυμένοιο ἄνακτος, ὑπεστενάχιζε δὲ γαῖα.
καῦμα δ' ὑπ' ἀμφοτέρων κάτεχεν ἰοειδέα πόντον
βροντῆς τε στεροπῆς τε πυρός τ' ἀπὸ τοῖο πελώρου, 845
πρηστήρων ἀνέμων τε κεραυνοῦ τε φλεγέθοντος.
ἔζεε δὲ χθὼν πᾶσα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα·
θῦε δ' ἄρ' ἀμφ' ἀκτὰς περί τ' ἀμφί τε κύματα μακρὰ
ῥιπῇ ὑπ' ἀθανάτων, ἔνοσις δ' ἄσβεστος ὀρώρει·
τρέσσ' Ἀΐδης ἐνέροισι καταφθιμένοισιν ἀνάσσων, 850
Τιτῆνές θ' ὑποταρτάριοι, Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες,
ἀσβέστου κελάδοιο καὶ αἰνῆς δηϊοτῆτος.
Ζεὺς δ' ἐπεὶ οὖν κόρθυνεν ἑὸν μένος, εἵλετο δ' ὅπλα,
βροντήν τε στεροπήν τε καὶ αἰθαλόεντα κεραυνόν,
πλῆξεν ἀπ' Οὐλύμποιο ἐπάλμενος· ἀμφὶ δὲ πάσας 855
ἔπρεσε θεσπεσίας κεφαλὰς δεινοῖο πελώρου.
αὐτὰρ ἐπεὶ δή μιν δάμασε πληγῇσιν ἱμάσσας,
ἤριπε γυιωθείς, στενάχιζε δὲ γαῖα πελώρη.
φλὸξ δὲ κεραυνωθέντος ἀπέσσυτο τοῖο ἄνακτος,
οὔρεος ἐν βήσσῃσιν ἀΐδνῆς, παιπαλοέσσης, 860
πληγέντος· πολλὴ δὲ πελώρη καίετο γαῖα
ἀτμῇ θεσπεσίῃ καὶ ἐτήκετο, κασσίτερος ὡς
τέχνῃ ὑπ' αἰζηῶν, ὑπό τ' εὐτρήτου χοάνοιο

838. Aus Il. VIII, 132 entlehnt.

842. Nach Il. VIII, 443.

846. Einige Hdschr. *πρηστήρων τ' ἀνέμων τε*, was Lennep vorgezogen.

850. *Τρέσσ' Ἀΐδης* haben die meisten Hdschr., einige auch *τρέσσ' Ἀΐδης δ'*; doch wird von Tricha de metr. p. 72 u. Elias p. 82 auch *τρέε δ' Ἀΐδης* angeführt, was Mützell p. 494 empfohlen und Lennep aufgenommen hat. — Ueb. v. 852 vgl. Op. ac. II. p. 446.

860. Ueber das von Tzetzes wahrscheinlich hier gelesene *Αἴτνης* s. d. Commentar.

θαλφθείς, ἠὲ σίδηρος, ὅπερ κρατερώτατός ἐστιν,
οὔρεος ἐν βήσσῃσι δαμαζόμενος πυρὶ κηλέῳ — 865
τήκεται ἐν χθονὶ δίῃ ὑφ' Ἡφαίστου παλάμῃσιν·
ὣς ἄρα τήκετο γαῖα σέλᾳ πυρὸς αἰθομένοιο.
ῥῖψε δέ μιν θυμῷ ἀκαχὼν ἐς Τάρταρον εὐρύν.
Ἐκ δὲ Τυφωέος ἔστ' ἀνέμων μένος ὑγρὸν ἀέντων
νόσφι Νότου Βορέω τε καὶ ἀργέστεω Ζεφυροῖο· — 870
οἵ γε μὲν ἐκ θεόφιν γενεή, θνητοῖς μέγ' ὄνειαρ·
οἱ δ' ἄλλοι μαψαῦραι ἐπιπνείουσι θάλασσαν,
αἳ δή τοι πίπτουσαι ἐς ἠεροειδέα πόντον,
πῆμα μέγα θνητοῖσι, κακῇ θύουσιν ἀέλλῃ·
ἄλλοτε δ' ἄλλῃ ἄεισι διασκιδνᾶσί τε νῆας — 875
ναύτας τε φθείρουσι· κακοῦ δ' οὐ γίγνεται ἀλκὴ
ἀνδράσιν οἳ κείνῃσι συνάντωνται κατὰ πόντον·
αἱ δ' αὖ καὶ κατὰ γαῖαν ἀπείριτον, ἀνθεμόεσσαν,
ἔργ' ἐρατὰ φθείρουσι χαμαιγενέων ἀνθρώπων,
πιμπλεῦσαι κόνιός τε καὶ ἀργαλέου κολοσυρτοῦ. — 880

Αὐτὰρ ἐπεί ῥα πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσσαν,
Τιτήνεσσι δὲ τιμάων κρίναντο βίηφι,
δή ῥα τότ' ὤτρυνον βασιλευέμεν ἠδὲ ἀνάσσειν
Γαίης φραδμοσύνῃσιν Ὀλύμπιον εὐρύοπα Ζῆν
ἀθανάτων· ὃ δὲ τοῖσιν ἐῢ διεδάσσατο τιμάς. — 885
Ζεὺς δὲ θεῶν βασιλεὺς πρώτην ἄλοχον θέτο Μῆτιν,
πλεῖστα θεῶν τε ἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων.

866. Einige Ausg., auch Wolf, *ὑπ' Ἡφαίστου*, was sich aber in den verglichenen Hdschr. nicht findet.

870. *Ἀργέστεω Ζεφύρου τε* einige Hdschr., denen Goettl. folgt. S. ob. zu v. 379.

871. Die Hdschr. *γενεῇ* od. *γενεήν*, nur eine hat *γενεή*, was Goettl. u. Gerh. mit Recht vorgezogen. Vgl. Bekker Hom. Bl. S. 55.

872. Die Hdschr. zum Theil *μὰψ αὖραι*, die meisten jedoch *μαψαῦραι*, was ich als das Bessere aufgenommen. Vgl. Op. ac. II p. 363. Ebend. ist auch *οἱ δ' ἄλλοι* mit Vergl. v. Hom. Od. X, 495, für das handschriftl. *αἱ δ' ἄλλαι* empfohlen.

873. *αἳ δή τοι* dem von einer Hdschr. gegebenen *αἱ δ' ἤτοι* nachzusetzen, wie Mehrere durch Hermanns Auctorität ad hymn. Hom. p. 106 sich haben verleiten lassen, finde ich keinen haltbaren Grund. Vgl. Op. ac. l. l.

875. Ueber *ἄεισι*, was besser begründet ist als das von Gerh. aufgenommene *ἀεῖσι*, s. Buttm. gr. Gr. II S. 86. Ahrens dial. aeol. p. 72 u. 139. Lobeck *Ῥηματ.* p. 4; und *ἄλλῃ* für das *ἄλλαι* der Hdschr. (nur eine oder zwei haben *ἄλλη* od. *ἄλλῃ*) empfiehlt sich durch sich selbst; auch steht es im Et. M. p. 22, 14.

887. *θεῶν τε ἰδυῖαν* für *εἰδυῖαν*, s. zu v. 264. — Ueber die Composition der folgenden Stelle s. d. Commentar.

ἀλλ' ὅτε δὴ ἄρ' ἔμελλε θεὰν γλαυκῶπιν Ἀθήνην
τέξεσθαι, τότ' ἔπειτα δόλῳ φρένας ἐξαπατήσας
αἱμυλίοισι λόγοισιν ἑὴν ἐγκάτθετο νηδὺν   890
Γαίης φραδμοσύνῃσι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος.
τὼς γάρ οἱ φρασάτην, ἵνα μὴ βασιληΐδα τιμὴν
ἄλλος ἔχῃ Διὸς ἀντὶ θεῶν αἰειγενετάων.
ἐκ γὰρ τῆς εἵμαρτο περίφρονα τέκνα γενέσθαι·
πρώτην γὰρ κούρην γλαυκώπιδα Τριτογένειαν   895
ἶσον ἔχουσαν πατρὶ μένος καὶ ἐπίφρονα βουλήν.
αὐτὰρ ἔπειτ' ἄρα παῖδα θεῶν βασιλῆα καὶ ἀνδρῶν
ἤμελλεν τέξεσθαι, ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντα·
ἀλλ' ἄρα μιν Ζεὺς πρόσθεν ἑὴν ἐγκάτθετο νηδύν,
ὥς δή οἱ φράσσαιτο θεὰ ἀγαθόν τε κακόν τε.   900
Δεύτερον ἠγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἣ τέκεν Ὥρας,
Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεθαλυῖαν,
αἵ τ' ἔργ' ὡρεύουσι καταθνητοῖσι βροτοῖσιν
Μοίρας θ', ᾗς πλείστην τιμὴν πόρε μητίετα Ζεύς,
Κλωθώ τε Λάχεσίν τε καὶ Ἄτροπον, αἵτε διδοῦσιν   905
θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε.
Τρεῖς δέ οἱ Εὐρυνόμη Χάριτας τέκε καλλιπαρῄους,
Ὠκεανοῦ κούρη, πολυήρατον εἶδος ἔχουσα,
Ἀγλαΐην τε καὶ Εὐφροσύνην Θαλίην τ' ἐρατεινήν·
τῶν καὶ ἀπὸ βλεφάρων ἔρος εἴβετο δερκομενάων   910
λυσιμελής, καλὸν δέ θ' ὑπ' ὀφρύσι δερκιόωντο.
Αὐτὰρ ὁ Δήμητρος πολυφόρβης ἐς λέχος ἦλθεν·
ἣ τέκε Περσεφόνην λευκώλενον, ἣν Ἀϊδωνεὺς
ἥρπασεν ἧς παρὰ μητρός· ἔδωκε δὲ μητίετα Ζεύς.
Μνημοσύνης δ' ἐξαῦτις ἐράσσατο καλλικόμοιο,   915
ἐξ ἧς οἱ Μοῦσαι χρυσάμπυκες ἐξεγένοντο
ἐννέα, τῇσι ἅδον θαλίαι καὶ τέρψις ἀοιδῆς.
Λητὼ δ' Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν,

900. Chrysippus bei Galen. de Hippocr. et Plat. dogm. III, 8 scheint in seinem Exemplar der Th. ὥς οἱ συμφράσσαιτο gelesen zu haben.

910. Das Impf. εἴβετο ist nur durch die Annahme zu erklären, dass der Dichter sich die Zeit vorstelle, wo die Chariten in die Welt traten, wobei denn auch die Fortdauer nicht ausgeschlossen ist. Dann hat er aber auch wol im folg. V. δερκιόωντο, nicht, wie d. Hdschr. haben, δερκιόωνται geschrieben.

ἱμερόεντα γόνον περὶ πάντων Οὐρανιώνων,
γείνατ' ἄρ' αἰγιόχοιο Διὸς φιλότητι μιγεῖσα. 920
Λοισθοτάτην δ' Ἥρην θαλερὴν ποιήσατ' ἄκοιτιν.
ἣ δ' Ἥβην καὶ Ἄρηα καὶ Εἰλείθυιαν ἔτικτεν,
μιχθεῖσ' ἐν φιλότητι θεῶν βασιλῆϊ καὶ ἀνδρῶν.
Αὐτὸς δ' ἐκ κεφαλῆς γλαυκώπιδα γείνατ' Ἀθήνην,
δεινήν, ἐγρεκύδοιμον, ἀγέστρατον, ἀτρυτώνην, 925
πότνιαν, ᾗ κέλαδοί τε ἅδον πόλεμοί τε μάχαι τε.
Ἥρη δ' Ἥφαιστον κλυτὸν οὐ φιλότητι μιγεῖσα
γείνατο, καὶ ζαμένησε καὶ ἤρισεν ᾧ παρακοίτῃ,
ἐκ πάντων τέχνῃσι κεκασμένον Οὐρανιώνων.

Ἐκ δ' Ἀμφιτρίτης καὶ ἐρικτύπου Ἐννοσιγαίου 930
Τρίτων εὐρυβίης γένετο μέγας, ὅστε θαλάσσης
πυθμέν' ἔχων παρὰ μητρὶ φίλῃ καὶ πατρὶ ἄνακτι
ναίει χρυσέα δῶ, δεινὸς θεός. Αὐτὰρ Ἄρηϊ
ῥινοτόρῳ Κυθέρεια Φόβον καὶ Δεῖμον ἔτικτεν
δεινούς, οἵτ' ἀνδρῶν πυκινὰς κλονέουσι φάλαγγας 935
ἐν πολέμῳ κρυόεντι σὺν Ἄρηϊ πτολιπόρθῳ·
Ἁρμονίην θ', ἣν Κάδμος ὑπέρθυμος θέτ' ἄκοιτιν.

Ζηνὶ δ' ἄρ' Ἀτλαντὶς Μαίη τέκε κύδιμον Ἑρμῆν,
κήρυκ' ἀθανάτων, ἱερὸν λέχος εἰσαναβᾶσα.
Καδμείη δ' ἄρα οἱ Σεμέλη τέκε φαίδιμον υἱὸν 940
μιχθεῖσ' ἐν φιλότητι, Διώνυσον πολυγηθέα,
ἀθάνατον θνητή· νῦν δ' ἀμφότεροι θεοί εἰσιν.
Ἀλκμήνη δ' ἄρ' ἔτικτε βίην Ἡρακληείην,
μιχθεῖσ' ἐν φιλότητι Διὸς νεφεληγερέταο.

Ἀγλαΐην δ' Ἥφαιστος ἀγακλυτὸς ἀμφιγυήεις 945
ὁπλοτάτην Χαρίτων θαλερὴν ποιήσατ' ἄκοιτιν.
χρυσοκόμης δὲ Διώνυσος ξανθὴν Ἀριάδνην,

924. *Τριτογένειαν* haben die meisten Hdschr. u. alle Ausg. bis auf Lennep, der aus fünf Hdschr. *γείνατ' Ἀθήνην* aufgenommen, wie auch bei Galen. a. a. O. geschrieben ist.

928. *γείνατο καὶ ζαμένησε* könnte man in *γείνατ' ἐπεὶ ζαμ.* zu ändern versucht werden.

943. Ueber die in den Scholien zu diesem V. erwähnte und vielfach gemissdeutete Athetese s. d. Commentar

κούρην Μίνωος, θαλερὴν ποιήσατ' ἄκοιτιν.
τὴν δέ οἱ ἀθάνατον καὶ ἀγήρω θῆκε Κρονίων.
  Ἥβην δ' Ἀλκμήνης καλλισφύρου ἄλκιμος υἱός,   950
ἲς Ἡρακλῆος, τελέσας στονόεντας ἀέθλους,
παῖδα Διὸς μεγάλοιο καὶ Ἥρης χρυσοπεδίλου,
αἰδοίην θέτ' ἄκοιτιν ἐν Οὐλύμπῳ νιφόεντι·
ὄλβιος, ὃς μέγα ἔργον ἐν ἀθανάτοισιν ἀνύσσας
ναίει ἀπήμαντος καὶ ἀγήραος ἤματα πάντα.   955
  Ἠελίῳ δ' ἀκάμαντι τέκε κλυτὸς Ὠκεανίνη
Περσηῒς Κίρκην τε καὶ Αἰήτην βασιλῆα.
Αἰήτης δ' υἱὸς φαεσιμβρότου Ἠελίοιο
κούρην Ὠκεανοῖο τελήεντος ποταμοῖο
γῆμε θεῶν βουλῇσιν Ἰδυῖαν καλλιπάρῃον.   960
ἡ δέ νύ οἱ Μήδειαν ἐΰσφυρον ἐν φιλότητι
γείναθ' ὑποδμηθεῖσα διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην.

  Ὑμεῖς μὲν νῦν χαίρετ', Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες.
[νῆσοί τ' ἤπειροί τε καὶ ἁλμυρὸς ἔνδοθι πόντος.]
νῦν δὲ θεάων φῦλον ἀείσατε, ἡδυέπειαι   965
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο,
ὅσσαι δὴ θνητοῖσι παρ' ἀνδράσιν εὐνηθεῖσαι
ἀθάναται γείναντο θεοῖς ἐπιείκελα τέκνα.
  Δημήτηρ μὲν Πλοῦτον ἐγείνατο, δῖα θεάων,
Ἰασίῳ ἥρωϊ μιγεῖσ' ἐρατῇ φιλότητι   970
νειῷ ἔνι τριπόλῳ Κρήτης ἐν πίονι δήμῳ,
ἐσθλόν, ὃς εἶσ' ἐπὶ γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης,
πᾶσαν· τῷ δὲ τυχόντι καὶ οὗ κ' ἐς χεῖρας ἵκηται,
τὸν δ' ἀφνειὸν ἔθηκε πολύν τέ οἱ ὤπασεν ὄλβον.
  Κάδμῳ δ' Ἁρμονίη, θυγάτηρ χρυσέης Ἀφροδίτης,   975
Ἰνὼ καὶ Σεμέλην καὶ Ἀγαυὴν καλλιπάρῃον
Αὐτονόην θ', ἣν γῆμεν Ἀρισταῖος βαθυχαίτης,

954. Einige Hdschr. *τελέσσας* für *ἀνύσσας*. Für *ἐν ἀθανάτοισι* vermuthete Osann, Auct. lex. gr. p. 128 *ἐνὶ θνητοῖσι*, weil er den Sinn der Angabe nicht verstand. S. d. Commentar.

964. Dass dieser Vers hier nicht an der rechten Stelle sei, springt in die Augen. Wohin er eigentlich gehöre, ist schwer zu sagen. Vielleicht stand er ursprünglich am Rande bei v. 843.

973. *πᾶσαν*, wofür Herm. *πᾶσιν* rieth, könnte man als verschrieben für *πάντῃ* oder *πάντοσε* ansehen. Goettl. meint, es sei an die Stelle eines verschwundenen Epitheton, *τυφλός*, gesetzt worden.

γείνατο καὶ Πολύδωρον ἐϋστεφάνῳ ἐνὶ Θήβῃ.
Κούρη δ' Ὠκεανοῦ, Χρυσάορι καρτεροθύμῳ
μιχθεῖσ' ἐν φιλότητι πολυχρύσου Ἀφροδίτης, 980
Καλλιρόη τέκε παῖδα βροτῶν κάρτιστον ἁπάντων,
Γηρυονέα, τὸν κτεῖνε βίη Ἡρακληείη,
βοῶν ἕνεκ' εἰλιπόδων ἀμφιρρύτῳ εἰν Ἐρυθείῃ.
Τιθωνῷ δ' Ἠὼς τέκε Μέμνονα χαλκοκορύστην,
Αἰθιόπων βασιλῆα, καὶ Ἠμαθίωνα ἄνακτα. 985
αὐτάρ τοι Κεφάλῳ φιτύσατο φαίδιμον υἱόν,
ἴφθιμον Φαέθοντα, θεοῖς ἐπιείκελον ἄνδρα.
τόν ῥα νέον, τέρεν ἄνθος ἔχοντ' ἐρικυδέος ἥβης,
παῖδ' ἀταλὰ φρονέοντα φιλομμειδὴς Ἀφροδίτη
ὦρτ' ἀνερειψαμένη, καί μιν ζαθέοις ἐνὶ νηοῖς 990
νηοπόλον νύχιον ποιήσατο, δαίμονα δῖον.
Κούρην δ' Αἰήταο διοτρεφέος βασιλῆος
Αἰσονίδης βουλῇσι θεῶν αἰειγενετάων
ἦγε παρ' Αἰήτεω, τελέσας στονόεντας ἀέθλους,
τοὺς πολλοὺς ἐπέτελλε μέγας βασιλεὺς ὑπερήνωρ, 995
ὑβριστὴς Πελίης καὶ ἀτάσθαλος, ὀβριμοεργός.
τοὺς τελέσας ἐς Ἰωλκὸν ἀφίκετο, πολλὰ μογήσας,
ὠκείης ἐπὶ νηὸς ἄγων ἑλικώπιδα κούρην
Αἰσονίδης, καί μιν θαλερὴν ποιήσατ' ἄκοιτιν.
καί ῥ' ἥγε δμηθεῖσ' ὑπ' Ἰήσονι ποιμένι λαῶν 1000
Μήδειον τέκε παῖδα, τὸν οὔρεσιν ἔτρεφε Χείρων
Φιλυρίδης· μεγάλου δὲ Διὸς νόος ἐξετελεῖτο.
Αὐτὰρ Νηρῆος κοῦραι ἁλίοιο γέροντος,
ἤτοι μὲν Φῶκον Ψαμάθη τέκε, δῖα θεάων,
Αἰακοῦ ἐν φιλότητι διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην· 1005
Πηλεῖ δὲ δμηθεῖσα θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα
γείνατ' Ἀχιλλῆα ῥηξήνορα, θυμολέοντα.
Αἰνείαν δ' ἄρ' ἔτικτεν ἐϋστέφανος Κυθέρεια,
Ἀγχίσῃ ἥρωϊ μιγεῖσ' ἐρατῇ φιλότητι
Ἴδης ἐν κορυφῇσι πολυπτύχου, ὑληέσσης. 1010
Κίρκη δ', Ἠελίου θυγάτηρ Ὑπεριονίδαο,

991. Nach Angabe d. Schol. schrieb Archilochus *μύχιον*. Für Archilochus ist wol Aristarchs Name herzustellen; und *μύχιον* findet sich auch in einer Pariser Hdschr. im Text, in einer andern am Rande.

γείνατ' Ὀδυσσῆος ταλασίφρονος ἐν φιλότητι
Ἄγριον ἠδὲ Λατῖνον ἀμύμονά τε κρατερόν τε·
Τηλέγονόν τε ἔτικτε διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην.
οἳ δ' ἤτοι μάλα τῆλε μυχῷ νήσων ἱεράων 1015
πᾶσιν Τυρσηνοῖσιν ἀγακλειτοῖσιν ἄνασσον.
Ναυσίθοον δ' Ὀδυσῆϊ Καλυψώ, δῖα θεάων,
γείνατο Ναυσίνοόν τε μιγεῖσ' ἐρατῇ φιλότητι.
Αὗται μὲν θνητοῖσι παρ' ἀνδράσιν εὐνηθεῖσαι
ἀθάναται γείναντο θεοῖς ἐπιείκελα τέκνα. 1020
Νῦν δὲ γυναικῶν φῦλον ἀείσατε, ἡδυέπειαι
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο.

1014. Dieser Vers fehlt in einigen wenigen Hdschr., Eustath. zur Od. p. 1796 hat ihn vielleicht nicht gelesen, und schol. Apoll. III, 200 führt zwar v. 1011—1013 an, aber nicht diesen. Entscheidend indessen sind die Gründe, ihn zu verwerfen, schwerlich zu nennen. Vgl. Op. ac. II p. 384.

COMMENTAR.

6

Die Theogonie beginnt mit v. 116: was diesem vorangeht dient als Proömium. Ob dies ganz gleichen Ursprungs mit dem Hauptgedicht, oder ob es erst später hinzugesetzt sei, mag zunächst dahin gestellt bleiben; jedenfalls scheint es mir zweckmässig zuerst die Theogonie selbst genauer zu betrachten.

Der erste Vers dieser lautet bei Aristoteles, der ihn an drei Stellen anführt[1]), etwas verschieden von der sonstigen handschriftlichen Ueberlieferung, indem statt *ἤτοι* bei ihm *πάντων* geschrieben ist. Möglich ist es allerdings, dass zu Aristoteles Zeit auch in Exemplaren der Theogonie so gestanden habe, indessen doch keineswegs gewiss: es ist ebensogut möglich, dass A. aus unsicherer Erinnerung[2]) oder weil es ihm so passender zu sein schien, *πάντων* geschrieben: für den Sinn des Verses kommt darauf nichts an. Weit wichtiger ist die Frage, was wir uns unter dem *χάος* zu denken und wie wir das *γένετο* zu verstehen haben. Aristoteles, und mit ihm manche ältere und neuere Erklärer[3]), sind der Meinung, dass *χάος* wol den leeren Raum bedeuten solle, der vorhanden gewesen sein müsse um die nachher entstehenden Dinge in sich aufzunehmen. Der leere Raum aber, als absolut Erstes gedacht (*πάντων πρώτιστον*), muss nothwendig auch als unbegrenzt und unendlich gedacht werden: denn wäre er begrenzt, so müsste ausser ihm etwas vorhanden sein, was ihn begrenzte: er wäre also nicht das Allererste, sondern nur ein Erstes neben einem andern. Ein unbegrenztes unendliches absolut Leeres ist aber offenbar = Nichts; als allererstes kann es auch nicht entstanden, sondern muss von jeher gewesen sein, und *ἐγένετο* muss folglich nicht durch es ward,

[1]) Phys. IV, 1 p. 209. Metaphys. I, 4 p. 984. De Melisso Xenoph. Gorg. c. I. p. 475.

[2]) In der Schrift de Meliss. etc. steht auch nicht, wie an den beiden andern Stellen, *πάντων μὲν πρώτιστα*, sondern *πρῶτον μὲν πάντων*.

[3]) S. Opusc. ac. II p. 29.

sondern durch es war übersetzt werden. Allerdings mag man annehmen, dass der strenge Unterschied zwischen γενέσθαι und εἶναι, wie ihn u. a. Platon im Protagoras p. 340.B. betont, nicht immer genau in Acht genommen werde [1]; hier indessen wäre es doch sehr naheliegend gewesen, statt des zweideutigen Ausdrucks den unzweideutigen zu gebrauchen u. etwa ἤτοι μὲν πρώτιστον ἔην χάος zu schreiben. Betrachten wir nun aber das Wort χάος selbst, so bedeutet dies, nach seiner Etymologie, da es mit χαίνω, χάσκω zusammenhängt, eigentlich nur das Offene, welches entsteht wenn etwas vorher Geschlossenes sich öffnet und auseinander thut, also keineswegs ein unbegrenztes Leeres; und vollends der Begriff eines absolut Leeren liegt gar nicht darin. Dass auch die alten Erklärer, mit Ausnahme des Aristoteles und derer, denen seine Auctorität imponirte, sich das Chaos nicht als absolut leeren Raum gedacht haben, ist allzubekannt, als dass ich nöthig hätte es hier näher nachzuweisen; unter allen verschiedenen Ansichten aber ist mir keine wahrscheinlicher, als dass unter Chaos eine luft- und nebelförmige Urmaterie zu denken sei. Auch wird ja noch von Späteren mitunter die atmosphärische Luft mit dem Namen χάος, wie von Lateinern mit *inane* bezeichnet, weil sie ohne alle Consistenz und Solidität ist und alles andere widerstandslos Platz und Raum in ihr findet, sie also für alles offen ist. [2])

Solche Urmaterie nun, dachte der theogonische Dichter sie nicht als von jeher gewesen und anfangslos, sondern als irgendwann entstanden, so fragt sich: woraus ist sie denn entstanden? Diese Frage richtete, nach einer bekannten Erzählung, [3]) Epikur als Knabe an den Lehrer, der mit ihm die Theogonie las: der Lehrer erwiederte ihm, dass darauf zu antworten nicht Sache des Grammatikers, sondern des Philosophen sei. Vernünftigerweise werden aber auch wol die Philosophen ihre Unfähigkeit eingestehen, auf solche Frage eine befriedigende Antwort zu geben. Nach Aristoteles Ansicht [4]) war die Meinung des theo-

---

[1]) Vgl. Schol. zu Il. II, 400 in Cramer. Anecd. Par. III p. 154 u. Eustath. p. 245, 22.

[2]) Die ausführliche Begründung meiner Ansicht s. in d. Opusc. II p. 68 ff. Auch Benfey in der Zeitschr. f. vergl. Sprachwissensch. VIII, 3 stimmt damit überein. — Nach Gerhard, Mythol. I §. 162 S. 79 soll χάος den uranfänglichen leeren Raum bedeuten, in welchem aber doch die Schöpfungsmaterie Gaia enthalten ist; mithin ein leerer und doch auch wieder nicht leerer Raum; und §. 103 ist das Chaos nebelhaft und leer. Auch Guigniaut, la théog. d'Hésiode p. 23, nennt das Chaos *le vide*, bezeichnet es aber doch als *abîme confus et ténébreux*.

[3]) Sext. Empir. adv. math. X, 19. p. 636. Diog. L. X, 2.

[4]) De Meliss. Xen. etc. l. l.

gonischen Dichters, dass das Chaos, und ebenso auch die nachher genannten Gaia und Eros, aus Nichts entstanden, d. h. mit andern Worten, dass sie gar nicht entstanden sondern anfangslos und von jeher gewesen seien: wo denn also *ἐγένετο* uneigentlich für *ἦν* genommen wird. Andere dagegen, das *ἐγένετο* im eigentlichen Sinne nehmend, durften sagen, dass der Dichter das Chaos zwar als ein Gewordenes habe bezeichnen wollen, woraus aber und wodurch es geworden sein möge, als unergründlich für menschliches Denken, auf sich habe beruhen lassen.[1]) Und so mögen denn auch wir uns dabei beruhigen.

Ob die im folgenden Verse genannte Gaia aus dem Chaos, oder nur neben und nach ihm, ungewiss woraus, entstanden sei, lässt der Ausdruck des Dichters unentschieden. Diejenigen freilich, welchen Chaos nichts als den leeren Raum zu bedeuten scheint, dürfen auch nichts aus ihm entstehen lassen, und müssen daher das *αὐτὰρ ἔπειτα* als ein Zeichen ansehen, dass auch der Dichter die Vorstellung der Entstehung der Gaia aus dem Chaos habe abwehren wollen, und deswegen sich absichtlich jenes Ausdrucks bedient habe. Wer dagegen eine andere Ansicht vom Chaos hat, der wird einwenden dürfen, dass ja doch auch was aus ihm entstand, nothwendig nach ihm entstanden sein müsse, und dass daher, wer dieses angiebt, darum doch jenes keineswegs ausschliesst. Die in der epischen Sprache so geläufige Formel, welche darum auch zum Spott über die *αὐτὰρ ἔπειτα λέγοντας* Veranlassung gegeben hat, darf also schwerlich als ein wirklich gewichtiges Argument für eine aus anderen Gründen wenig wahrscheinliche Ansicht geltend gemacht werden. Wir denken vielmehr, dass nach der theogonischen Vorstellung aus dem uranfänglichen luft- und nebelartigen Chaos sich festere Stoffe gesammelt und niedergeschlagen haben und so die Grundlage weiterer Entwickelungen geworden sind. Für diese Grundlage gebraucht der Dichter den Namen Gaia, denselben, welcher nachher auch die Erde im Gegensatz gegen das Wasser und den Himmel bezeichnet. Obgleich dieser Gegensatz zu Anfang noch nicht vorhanden war, so war doch jene Anwendung des Namens deswegen ganz unbedenklich, weil ja das Wesen jener anfänglichen Grundlage, auch nachdem der Himmel, die Gewässer und andere Erzeugnisse aus ihr hervorgegangen waren, in der Erde fortwährend erhalten blieb. Wir

---

[1]) Proclus ad. Platon. Cratyl. p. 71 Boiss.: *Ὁ δέ γε Ἡσίοδος καὶ σιγῇ πολλὰ σέβει καὶ τὸ πρῶτον ὅλως οὐκ ὠνόμασεν.*

mögen sagen, der Name sei anticipirend gebraucht, wie auch das Epitheton *εὐρύστερνος* und das Prädicat *πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί* —, und wie wir ähnliche Anticipationen im Fortgange des Gedichtes noch in grosser Zahl zu bemerken haben werden.

Die nächsten beiden Verse, *ἀθανάτων οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης*, werden von einigen alten Schriftstellern, welche die hesiodische Ansicht von der Weltentstehung referiren, mit Stillschweigen übergangen.[1]) Diese Schriftsteller waren verständig genug um einzusehen, dass die Theogonie nächst dem Chaos nur die Gaia u. den Eros als die Principien der Weltentwickelung hinstelle, und begnügten sich deswegen nur die Verse anzuführen, in welchen diese drei genannt werden, mit Uebergehung der für ihren Zweck überflüssigen. Hieraus aber den Schluss zu ziehen, dass jene Schriftsteller die beiden Verse auch gar nicht in ihren Exemplaren der Theogonie gefunden hätten, ist jedenfalls eine leichtsinnige Art von Kritik. Freilich einigen neueren Kritikern würde es sehr erwünscht sein, die Verse als unecht auszuwerfen, in der That aber nur weil sie in die von ihnen beliebte strophische Composition nicht recht passen, wobei sie indessen doch auch noch einen sachlichen Grund der Verwerfung aufzusuchen nicht versäumt haben. Die beiden Verse sollen nicht blos ganz entbehrlich sein, sondern auch deswegen anstössig, weil sie nicht das Wahre sagen: denn nicht blos für die Götter, sondern auch für die Menschen und überhaupt für alle Dinge sei die Erde das *ἕδος ἀσφαλές*. Ob aber wirklich der alte Dichter damit einverstanden sein würde, allen Dingen, auch den Gestirnen und was sonst in die Kategorie der *μετέωρα* gehört, die Erde als ein *ἕδος ἀσφαλές* anzuweisen, ist doch sehr fraglich; und dass in einem theogonischen Gedichte neben den Göttern auch noch der übrigen auf Erden ihren Platz habenden Wesen, der Menschen, Thiere und Gewächse hätte gedacht werden müssen, dürfte sich ebenfalls schwerlich behaupten lassen. Ich denke es lag in der Natur der Sache, nur der Götter hier ausdrücklich zu erwähnen, wodurch ja auch Anderes nicht ausgeschlossen wurde. Die Götter aber werden in zwei Hauptabtheilungen geschieden, die olympischen, d. h. die auf den Höhen des Olympus ihre Wohnungen haben, oder wenigstens sich dort zu allgemeinen Götterversammlungen, wie deren eine in der Ilias, XX, 4 ff. be-

---

[1]) Plat. sympos. p. 178 B. Aristot. de Meliss. und Metaph. I. 1. Sext. Emp. adv. Math. IX p. 550.

schrieben wird, einfinden, und die unterirdischen, d. h. die *μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης*, in den inneren Tiefen der Erde, im Gebiete des Hades wohnenden. Dieses unterirdische Gebiet wird hier *τάρταρα* genannt, welche Benennung anderswo [1]) vielmehr den unteren Theil der Weltsphäre bezeichnet, unterhalb der in der Mitte liegenden Erdscheibe sich ebensoweit erstreckend, als über der Erde das Himmelsgewölbe sich erhebt. Bei Homer kommt freilich der Name nur in dieser Bedeutung vor; daraus aber folgern zu wollen, dass er auch ursprünglich hierauf beschränkt gewesen, und dass es einem der homerischen Zeit nahen Dichter nicht erlaubt gewesen sei ihn anders zu gebrauchen, wäre doch offenbar sehr thöricht. [2]) Und wie nahe der homerischen Zeit soll denn der Dichter der vermeintlichen Urtheogonie gewesen sein, dass man ihm die Anwendung jenes Namens für das Reich des Hades nicht zutrauen dürfte, sondern diese Stelle, wo der Name ganz unzweifelhaft so gebraucht ist, nothwendig als eine spätere Interpolation ansehn müsste? — Was soll man aber dazu sagen, dass einige theils ältere theils neuere Erklärer an der vorliegenden Stelle *τάρταρα* nicht als Accusativ, abhängig von *ἔχουσι*, sondern als Nominativ genommen, und so den drei Urwesen, Chaos, Gaia und Eros, noch ein viertes hinzugethan haben? Ich denke der Irrthum ist für jeden, der nicht absichtlich die Augen dagegen verschliesst, so evident, dass er gar keiner weiteren Widerlegung bedarf. [3]) Für diejenigen aber, die nur den ersten der beiden Verse, 118, als unecht ausstossen [4]), wo denn freilich *τάρταρα* nur Nominativ sein kann, will ich doch noch bemerken, auf wie durchaus nichtigem Grunde ihre Athetese beruht. Sie glauben in dem Scholion zu v. 117, welches in der Trincavellischen Ausgabe lautet: *ὅθεν ὁ ἐπαγόμενος ἀθετεῖται στίχος*, den Beweis zu finden, dass schon alte Kritiker den folgenden, 118, verworfen hätten. Gesetzt dies wäre wirklich der Fall, so würde doch daraus nur folgen, dass der Vers in

[1]) Auch in unserer Theogonie unten v. 721. 725.

[2]) Zum Schilde des Her. v. 255: *ψυχὴ δ' Ἄϊδόςδε κατῆεν Τάρταρον ἐς κρυόεντα*, bemerkt Goettling: *Haec ut Hesiodi aetatem sapiant multum abest. Longe diversus est Hades a Tartaro.* Das Alter jenes Gedichtes zu behaupten fällt mir natürlich nicht ein: diesen Grund aber für die spätere Abfassuug kann ich nicht gelten lassen. — Uebrigens ist unter den vorhandenen Autoren, soviel ich mich erinnere, Anakreon der älteste, bei dem sich *Τάρταρος* für das Reich des Hades findet (Stob. CXVIII, 13. Brgk. Anacr. fr. XLI p. 154.), und viel älter als Anakreon war auch der Verfasser unserer Theogonie gewiss nicht.

[3]) Vgl. indessen Opusc. ac. II p. 66. u. 442. Wen das dort gesagte nicht überzeugt, mit dessen Urtheilsfähigkeit muss es wunderbar beschaffen sein.

[4]) Nach Goettling zu v. 118 soll auch Sext. Emp. zu diesen gehören. Das ist aber ein Irrthum.

ihren Exemplaren gestanden habe, und vor allen Dingen also zu fragen sein, aus welchen Gründen er von ihnen verworfen sei. Das *ὅθεν* in dem lückenhaften Scholion giebt uns darüber keine Auskunft, da es ganz klar ist, dass es sich auf die unmittelbar vorhergehende Angabe, Platon habe die Erde als das Centrum und *αἴτιον τοῦ κόσμου* angesehen, nicht beziehen könne. Uebrigens ist aber das Scholion nicht nur lückenhaft, sondern auch corrumpirt: in der Baseler Ausgabe ist es aus der Hdschr. von Cambridge in etwas besserer Gestalt gegeben: *ὅθεν ἐπαγόμενος ἀθετεῖ τοὺς στίχους*, und da unmittelbar vorher vom Zeno die Rede ist, so dürfen wir diesen auch hier als Subject denken, obgleich der Grund, der ihn zu seiner Athetese bewogen habe, sich nicht mit voller Sicherheit erkennen lässt. Jedenfalls aber ist doch soviel erkennbar, dass er nicht blos den einen v. 118, sondern mehrere getadelt habe, was auch immer der Grund seines Tadels gewesen sein mag. Gestanden haben also die Verse doch in seinem Exemplar, und dass er sie für unecht erklärt habe, liegt in dem *ἀθετεῖ* ja keinesweges, sondern nur, dass er sie ihres Inhaltes wegen gemissbilligt habe.

Wenn Gaia v. 117 der unerschütterliche Wohnsitz der Götter heisst, so lässt sich dabei natürlich nur an die Erde im eigentlichen d. h. im materiellen Sinne denken, und von einer göttlichen Persönlichkeit der Gaia ist noch nichts angedeutet. Wie es sich mit dieser verhalte, darauf werden wir alsbald zurückkommen müssen: jetzt aber sehen wir in der Theogonie als erste göttliche Persönlichkeit den Eros, v. 120, auftreten, bei dem sich ebenso wie bei der Gaia zweifeln lässt, ob wir ihn als aus dem Chaos hervorgegangen anzusehen haben, oder nicht. Dass unter den Alten, welche überhaupt dieses kosmogonischen Eros gedenken, die erstere Ansicht ihre Vertreter gehabt habe, ist erweislich [1]), und Gründe die dagegen sprächen dürften sich schwerlich finden lassen, sobald man sich von der Einbildung, dass Chaos den leeren Raum bedeute, losgemacht hat. Alle älteren Denker, von denen wir wissen, bis auf Anaxagoras, haben eine Urmaterie angenommen,

---

[1]) *Ἴβυκος καὶ Ἡσίοδος ἐκ χάους λέγει γενέσθαι τὸν Ἔρωτα*, sagt der Scholiast zu Apollon. Rh. III, 26, und darin haben wir einen Ausspruch echter alexandrinischer Gelehrsamkeit zu erkennen. — Was sonst über den kosmogonischen Eros zu sagen ist, habe ich in den Opusc. ac. II p. 60 ff. vorgetragen, wo auch p. 91 darauf hingedeutet, wie er von Manchen für nicht verschieden von dem nachher der Aphrodite zugesellten angesehen worden. Von den sonstigen gar mannichfaltigen Vorstellungen der Mythologie über Eros oder über die mehreren Eroten ist nicht nöthig zu reden.

welche zugleich lebendige Kraft in sich hatte, nicht todte Masse, sei es luftige, sei es wässrige, oder sonst welche war, sondern gewissermaassen beseelt, wenn auch freilich nicht selbstbewusst und denkend: also Materie und bewegende Kraft oder Seele ungetrennt und zugleich. Als eine derartige Urmaterie müssen wir uns auch das Chaos der Theogonie denken: es ist der dunkle Grund, welcher die Potenz und die Keime zu allem, nicht blos materiellem, sondern auch seelischem und geistigem Dasein, aber eben auch nur als Potenz und Keime, in sich trägt. Von den beiden ersten aus ihm hervorgehenden Wesen repräsentirt Gaia mehr das Materielle, Eros das Seelische, ohne aber dass Gaia deswegen als unbeseelt oder Eros als immateriell zu denken wäre. Eros ist dem theogonischen Dichter keinesweges eine blos poetische Figur, keine dichterische Personification einer körperlos gedachten Kraft oder eines Triebes, sondern er ist ein leibhaftiges körperliches Wesen, und sein Verhältniss zur Gaia ist dies, dass er eine auch in ihr vorhandene verwandte Kraft oder einen in ihr schlummernden Trieb erweckt und in Thätigkeit setzt. Späterhin entstehen nun in der stufenweise fortschreitenden Weltentwickelung andere Wesen, in denen das seelische Princip sich fort und fort weiter entfaltet zeigt, bis es in den Göttern der höchsten Ordnung sich zu voller, freier intellectueller und sittlicher Persönlichkeit erhebt. Den Eros aber haben wir uns in dieser Zeit des Anfanges zwar ebenso wie die später entstandenen Götter mit einem Leibe versehen zu denken, wie er ja auch *κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσιν* heisst[1]), aber sein seelisches Wesen und Wirken dürfen wir noch nicht ein eigentlich intellectuelles und sittliches, wie das der späteren Götter, nennen, welches planmässig auf ein vorbedachtes Ziel gerichtet wäre, — dann würde er ja als weltbildender Gott ähnlich dem platonischen Demiurgos erscheinen, — sondern seine Wirksamkeit ist nur eine instinctive, durch seine Natur bedingte, und besteht darin, dass er die auch in der Materie, der Gaia, vorhandenen Triebe und Kräfte in Bewegung setzt, wodurch denn Wesen erzeugt werden, wie sie der Disposition oder dem der Materie innewohnenden Naturgesetze der Entwickelung gemäss sind. Diese nur instinctive Wirksamkeit des

---

[1]) Bei Aristoteles lautet v. 121, *ἠδ' Ἔρος ὃς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισι*, worüber nicht anders zu urtheilen ist, als über das oben besprochene *πάντων μέν* oder *πρῶτον μὲν πάντων* in v. 116. Vgl. Opusc. II p. 62 u. die dort angef. Bonitz u. Schwegler zu Arist. Metaph. p. 72 u. p. 38. Auch homerische Verse führt Aristoteles öfters aus dem Gedächtniss etwas verschieden von dem überlieferten Texte an, worüber R. Wachsmuth, de Aristot. stud. Homer. Berol. 1863.

Eros, vermöge welcher er zur Paarung und Zeugung anregt ohne eigentlich freie Wahl und vorbedachte Zwecke, soll denn auch wol durch das *δάμνας ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλὴν* angedeutet werden, was ihm auch in der späteren Weltentwickelung eigen ist. In dieser konnte die Mythologie ihn immer auch dann noch fortwirken lassen, als sie die Function die Geschlechter zur Paarung und Zeugung anzuleiten einer andern Gottheit, der Aphrodite, zugewiesen hatte; und so hat denn auch der Verfasser unserer Theogonie es angemessen gefunden, nachdem er die Aphrodite hat auftreten lassen, ihr den Eros als Genossen und Begleiter zuzugesellen, v. 201.[1])

Die nächstfolgenden Verse berichten, wie aus dem Chaos nun Erebos und Nyx, aus der Nyx aber und dem Erebos Aether und Hemera geboren seien. Da das Chaos nicht als ein blos leerer Raum, sondern als ein luft- und nebelartiges Wesen gedacht wurde, so war es auch vollkommen sachgemäss, jetzt, nachdem es die dichtere Materie, Gaia, aus sich entlassen, und nachdem der zur Zeugung anregende Eros da ist, aus dem durch die Entstehung der Gaia ja keinesweges erschöpften Chaos nun auch jene beiden ihm zunächst verwandten Naturen geboren werden zu lassen. Beide bedeuten das Dunkel, und zwar Erebos das unterirdische, wie es im Innern der Erde und in der unter ihr belegenen Hälfte der Weltsphäre immerdar gelagert ist, Nyx das überirdische, welches abwechselnd sich über die Erde ausbreitet und sie wieder verlässt. Dass das Dunkel aber wesentlich nicht von der Luft verschieden, die Luft ihrer eigenen Natur nach dunkel sei, war die herrschende Ansicht der alten Physiologie, und es ist nicht der mindeste Grund vorhanden, sie nicht auch dem theogonischen

[1]) Durch die vorstehende Auslegung glaube ich dargethan zu haben, wie diese Partie, 116—122, durchaus zweckmässig componirt sei, und wie sich auch gegen die von Mehreren beanstandeten Verse, 118. 19, kein in der Beschaffenheit der Sache begründeter Einwand erheben lasse. Die letzten beiden Verse, 121. 22, die das Walten und Wirken des Eros schildern, thun dies freilich in anticipirender Weise, da das, was sie über ihn aussagen, nicht schon in dieser Zeit der beginnenden Welt, sondern erst in einer Periode späterer Entwickelung stattfinden konnte. Indessen dürfte solche Anticipation ebenso unanstössig sein, wie die obige, wo Gaia als *ἕδος ἀσφαλές* der Götter bezeichnet wird, die es damals noch nicht gab, oder die gleich folgende, wo der Himmel *ἀστερόεις* heisst, obgleich die Sterne erst späterhin entstanden. Also ein sachlicher Grund, die beiden Verse für unecht zu erklären, dürfte nicht vorhanden sein. Dass indessen die Strophenliebhaberei auch diese Partie nicht unangetastet lassen würde, liess sich erwarten, und der Entdecker einer in triadischen Strophen componirten Urtheogonie und einer späteren Erweiterung derselben durch Verwandlung der triadischen Strophen in pentadische hat hier sehr leichtes Spiel. Er braucht nur v. 118 u. 119 zu streichen, um aus v. 116. 17. 20 eine triadische Strophe zu gewinnen, dann diese durch Hinzufügung von 121. 22 in eine pentadische zu verwandeln, und kann des Beifalls aller ähnlichgesinnter Kritiker gewiss sein.

Dichter zuzutrauen, der deswegen wohl befugt war, die beiden Arten des Dunkels, Erebos und Nyx, aus dem anfänglichen Urdunkel, oder der Urluft, dem Chaos entstehn zu lassen. Wenn er nun ferner angiebt, wie Nyx sich in Liebe mit dem Erebos vereinigt, und von ihm den Aether und die Hemera geboren habe, so mögen wir dazu bemerken, dass Erebos in dieser Darstellung, als Gatte der Nyx, offenbar blos eine poetische Figur ist, sonst aber eine Persönlichkeit ihm nirgends beigelegt wird. Nyx dagegen sehen wir in der Mythologie vielfältig auch als göttliche Person auftreten[1]), und auch im Cultus hat sie hier und da eine Stelle gefunden. — Dass ferner die Theogonie den Aether und die Hemera von der Nyx geboren werden lässt, ist ganz in Uebereinstimmung mit der herrschenden Vorstellung, dass die Dunkelheit das Frühere sei, aus dem das Licht hervorgehe.[2]) Uebrigens verhalten sich Aether und Hemera ähnlich zu einander wie Erebos und Nyx: jener ist das oberste Himmelslicht, diese das mit der Nacht wechselnde Licht des Tages: in jedem der beiden waltet aber auch ein göttliches Wesen, welches dann die Mythologie bald auch als frei handelnde Persönlichkeit herausstellte. Wie sich spätere Philosophen den Aether selbst als die höchste Gottheit, ihn dem mythologischen Zeus substituirt, oft auch mit eben diesem Namen benannt haben, ist bekannt. Aber auch der Zeus des Volksglaubens waltet vorzugsweise im Aether, so dass hier für einen besonderen Aethergott neben ihm keine Stelle war. Vereinzelte Theologumena machten den Aether zum Vater des Zeus, andere zum Vater des Uranos.[3]) Hemera kommt als Person bei Späteren — nicht bei Homer — oft genug vor, wird aber häufig auch mit der Eos identificirt, worüber wir unten bei v. 984 Einiges zu sagen haben werden. Jetzt mag nur noch bemerkt werden, dass von der jüngsten Kritik diese drei Verse 123—125, obgleich sie eine so schöne Trias bilden, dennoch von ihrer triadischen Urtheogonie ausgeschlossen und für eine spätere Interpolation erklärt werden, und zwar aus dem Grunde, weil sie einer anderen Doctrin angehörten. Die Doctrin der Urtheogonie soll nämlich das Chaos für den leeren

[1]) Z. B. Homer, Il. XIV, 259. 261. — Eine der orphischen Theogonien, über die Damascius p. 380 Kopp. nach dem Peripatetiker Eudemus berichtet, stellte die Nyx als das Uranfängliche an die Spitze der Kosmogonie, wie unsere Theogonie dasChaos. Gewiss wurde sie auch hier als ein dunkles luftartiges Wesen gedacht. In den jüngeren Rhapsodien oder den ἱεροῖς λόγοις, aus denen namentlich die Neuplatoniker vieles anführen, ist sie Gesellin und weise Beratherin des Phanes und des Zeus. S. Lobeck Aglaoph. p. 501. 514. 16. 17.

[2]) S. Opusc. ac. II p. 34 not. 18.

[3]) Cicero N. D. III, 21, 59. Cramer, Anecd. Ox. I p. 75.

Raum angesehen haben, und aus diesem konnte denn freilich nichts erzeugt werden. Die Frage ist also nur, ob jene Meinung über die Doctrin der Urtheogonie für etwas anderes als eine leere Einbildung zu halten sei. [1])

Auch in der Gaia wird nun der schlummernde Trieb zu Hervorbringungen geweckt, und sie gebiert zunächst den sternigen Himmel, ihr selber gleichen Umfangs, damit er sie gänzlich bedecke (wie ein Dach das Haus bedeckt), auf dass sie ein sicherer Wohnplatz sein möge für die künftigen Götter. — Dass in v. 128, *ὄφρ᾽ εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί*, nicht *Οὐρανός* aus v. 127 als Subject zu denken sei, sondern sie, die Gaia selbst, konnte nur von sehr flüchtigen und gedankenlosen Lesern verkannt werden. Nach der echten alten Ansicht haben die Götter ihren Wohnplatz nicht in dem Himmel, der sich als ein gewölbtes Dach über die Erde erstreckt, sondern auf der Erde selbst, auf den Gipfeln des Berges Olympos, und wenn es heisst, dass ein Gott vom Himmel kommt oder zum Himmel hinaufsteigt oder im Himmel weilt, so ist dabei nur an die zum Himmel emporragend gedachten Höhen des Olympos zu denken. Das ist in Beziehung auf die homerischen Gedichte sicher und allgemein anerkannt, und es ist gar kein Grund vorhanden, dem theogonischen Dichter eine andere Vorstellung zuzuschreiben. Auch hätte schon allein der Umstand, dass v. 118 ohne Copula ist, zeigen müssen, dass er dem vorhergehenden Verse nicht coordinirt sondern subordinirt sei, um die Absicht anzugeben, weswegen der Himmel als ein Dach über der Gaia ausgebreitet sei. Uebrigens ist es nicht unmöglich, dass die Lesart in v. 128 nicht einmal die echte sei, und der Dichter geschrieben habe *ἧ δ᾽ εἴη*. Auch im vorangehenden Verse ist die von einer Handschrift des Cornutus überlieferte Lesart *ἵνα μιν περὶ πᾶσαν ἐέργῃ* wol beachtenswerth, nur dass freilich *ἐέργοι* geschrieben sein sollte. Entschieden zu missbilligen aber sind die Versuche, das *ἶσον ἑαυτῇ* in v. 126 zu beseitigen.[2]) Man bildete sich ein, weil nach Aristarch dies componirte Reflexivpronomen der homerischen Sprache fremd

---

[1]) G. Hermann, der in der Abh. de myth. Gr. ant., Opusc. II p. 172, sich ebenfalls einbildete das Chaos sei *spatium omni materia vacuum*, muss sich doch nachher anders besonnen haben. Denn in der Abh. de Hes. theog. form. ant. bildet er aus diesen drei Versen zusammen mit 214 u. 213 eine seiner pentadischen Strophen.

[2]) Hermann wollte *Γαῖα δέ οἱ πρῶτον μὲν ἐγείνατο πάντοσε ἶσον*, wofür Köchly *ἶσον ἐόντα* vorzieht. Dieser findet auch das *τοι* der Vulgata fehlerhaft: wahrscheinlich doch Niemand ausser ihm. Für *δέ οἱ* müsste übrigens *δὲ οἷ* geschrieben werden, wenn Apollonius' Lehre, de constr. II, 20 p. 148, 15, richtig ist.

sei, dürfe es auch in der Theogonie nicht geduldet werden. Als ob es gewiss gewäre, dass die homerische Sprache für alle älteren Epiker die unverbrüchliche Norm abgäbe, und dass der Verfasser der Theogonie wirklich zu den älteren Epikern gehöre. Dass in der äolischen Mundart jene Form des Pronomens schon früh üblich gewesen, dürfte sich nicht bezweifeln lassen [1]), und so könnte ja auch der theogonische Dichter sich ihrer wol bedient haben, wie auch manches andere bei Homer nicht vorkommende sich bei ihm findet.

Nach dem Uranos lässt nun Gaia auch noch die Berge aus sich hervorgehn. Diese werden v. 129 *ϑεῶν χαρίεντες ἔναυλοι* genannt, was in dieser Allgemeinheit schwerlich als richtig angenommen werden kann; denn Göttlings Meinung, es sei dabei an die vorzugsweise auf Bergen errichteten Göttertempel zu denken, wird schwerlich Beifall finden. Der Verf. der Theogonie hat aber selbst die richtige Deutung im unmittelbar folgenden Verse gegeben, nämlich dass dabei an die Nymphen zu denken sei, die ja auch von den Bergen, die sie bewohnen, *Ὀρεάδες* genannt werden. Und so hat denn auch Hermann diesen v. 130 gegen Göttling, der ihn für unecht hielt, mit Recht in Schutz genommen. Der neueste Restitutor der Urtheogonie will aber doch nichts von ihm wissen, und da, wenn er gestrichen wird, von v. 126 an nur vier Verse übrig bleiben, so muss, um eine triadische Strophe zu gewinnen, auch von diesen noch einer geopfert werden, und dann natürlich v. 128. Beide, dieser und v. 130, werden also für insulsissimi erklärt, und sollen nicht einmal von dem Pentadenmacher herrühren, wenn sie auch immerhin schon in der Pisistratidischen Redaction Platz gefunden haben dürften. Gegen diese Aussprüche tieferer Weisheit und unfehlbaren Geschmacks Einspruch zu thun darf man denn freilich sich nicht herausnehmen.

Die dritte Ausgeburt der Gaia ist der Pontos, v. 131. 2., d. h. das Meer, welches unter zwei Benennungen aufgeführt wird, zuerst *ἀτρύγετον πέλαγος*, das heisst nach der herkömmlichen Erklärung das unfruchtbare, nach Döderlein das brausende, nach G. Curtius das unerschöpfliche und unermüdliche Gewoge (oder auch *aequor maris*, die Meeresfläche), dann *Πόντος*, welcher Name nach Einigen die Meerestiefe bedeutet, nach Andern dagegen das Meer als Pfad für die Seefahrt bezeichnen soll. [2]) Dass der Dichter

---

[1]) Vgl. Ahrens dial. aeol. p. 126 u. Opusc. ac. II p. 504 not. 39.

[2]) Ueber diese verschiedenen Deutungen ein Urtheil auszusprechen vermeide ich, und begnüge mich der Kürze wegen nur die hauptsächlichsten Vertreter der

diesen zweiten Namen hinzuzusetzen nöthig gefunden, beruht ohne Zweifel darauf, dass, während bei *πέλαγος* blos an das Meer im eigentlichen Sinn gedacht wurde, er auch noch einer Bezeichnung für die Personification der auch dem Meere einwohnenden Gottheit bedurfte, die er nachher als den Vater verschiedener anderer Meergottheiten aufzuführen hatte. Uebrigens geht die Personification des *Πόντος* über diesen Punkt nicht hinaus, d. h. Pontos ist blos ein mythologischer der Theogonie oder Kosmogonie angehöriger Gott, nicht ein Gott des Volksglaubens und Cultus. [1])

Die bisherigen Geburten hat Gaia allein ohne Gatten aus ihrem Schosse hervorgebracht: natürlich, da es noch kein Wesen gab, mit dem sie sich hätte begatten können. Nun aber vermält sie sich mit ihrem erstgebornen Sohne, dem Uranos, und gebiert von ihm eine Reihe von Söhnen und Töchtern. Dass wir bei dieser Vermälung beide Gatten für etwas mehr als blos poetische Figuren und nicht ernstlich gemeinte Personificationen anzusehen haben, leidet keinen Zweifel. Auch bei solchen Götternamen, deren Bedeutung zunächst nur auf ein Element oder ein Naturgebiet geht, müssen wir doch an eine mit diesen gleichnamige, zugleich mit ihnen entstandene, in ihnen lebende und waltende göttliche Persönlichkeit denken: was in dem Elemente oder Naturgebiete vorgeht, ist Wirkung der in ihnen waltenden Gottheit. Dies war die ursprüngliche Ansicht: die Naturvorgänge waren göttliche Thätigkeitsäusserungen, und die göttlichen Thätigkeiten waren Naturereignisse: beides war immer zusammen und deckte sich gegenseitig. Erst späterhin trennte der Glaube beides in der Art, dass die göttlichen Persönlichkeiten mehr und mehr von dem Naturgebiete

---

einen oder der andern Ansicht zur eigenen Vergleichung für den Leser anzuführen; also Döderlein, hom. Gloss. no. 2436. Hermann, de myth. Gr. ant. in Opusc. II p. 174. 178. Lobeck, proleg. path. p. 305. G. Curtius, Gr. Etymol. 2. Aufl. no. 349 p. 243. no. 367 p. 250, dann p. 529.

[1]) Ebensowenig wie *Θάλασσα*, die in einem andern theogonischen System Mutter des Aigaion oder Briareos war. Cf. schol. Apoll. Rh. 1,1165. Eudoc. p. 29 u. 91. — Bei Herodot, VI, 76, lesen wir zwar, dass der Spartanerkönig Kleomenes I, als er von Thyrea aus über den argolischen Meerbusen nach Tiryuth überzusetzen im Begriff war, der Thalassa ein Stieropfer dargebracht habe. Das beweist aber nicht, dass Thalassa eine Cultgottheit in Sparta gewesen, sondern es geschah nur in Folge der Unsicherheit der Vorstellungen von den in der Natur und den Elementen waltenden göttlichen Wesen. Nur die im Meere waltende Gottheit meinte Kleomenes: er hätte ebensogut dem Pontos oder dem Poseidon oder der Amphitrite opfern können: auf den Namen kam es dabei nicht an, wie denn überhaupt bei den Denkenden die Erkenntniss allgemein war, dass die herkömmlichen Götternamen keineswegs für ihre wirklichen und wahren Namen zu halten seien. Vgl. zu Aesch. Prometh. S. 97. 98.

gelöst und, wenn auch fortwährend in ihm wirksam, doch auch zugleich als frei handelnde Wesen über ihm stehend gedacht wurden, so dass nun keineswegs all ihr Thun sich nur auf jenes bezieht und gleichbedeutend mit einem Naturvorgange ist, sondern sie auch unabhängig von ihrer Naturbedeutung und für sich selbständig nach Motiven, die damit nichts zu thun haben, in mannichfachster Weise sich thätig erweisen. Auf dieser Stufe des Glaubens sind denn also die Götter, abgesehn von ihren ausschliesslichen Eigenschaften der Unsterblichkeit und grösserer Macht, ganz zu menschenähnlichen Wesen geworden, und diese Menschenähnlichkeit geht nun auch soweit, dass man sie sich nur unter einer menschenähnlichen Gestalt vorstellen kann, während früher man sich über ihre Gestalt gewiss gar keine bestimmten Vorstellungen gemacht hatte. Was nun die Zeugungen des Uranos und der Gaia betrifft, so ist klar, dass darunter Naturereignisse zu verstehen sind; zugleich aber ist doch auch die anthropomorphistische Vorstellungsform in der theogonischen Darstellung unverkennbar. Uranos und Gaia vermälen sich und erzeugen Kinder, heisst keineswegs nur dies: die zeugende Kraft des Himmels befruchtet den Erdboden und daraus gehen diese und jene Erzeugnisse hervor [1]), sondern es heisst zugleich auch: die im Himmel und in der Erde waltenden göttlichen, aber bereits menschenähnlich vorgestellten Persönlichkeiten verbinden sich mit einander und erzeugen Kinder. In andern Partien tritt die menschenähnliche Persönlichkeit noch sichtbarer hervor und die Naturbedeutung tritt zurück, wie wenn Uranos seinen Kindern die bevorstehende Strafe androht oder er und Gaia als Warner des Kronos, als Berather der Rhea auftreten: und in gleicher Weise verhält es sich überhaupt mit dem, was die Mythologie auch von andern Göttern und ihrem Thun und Leiden erzählt, so nämlich dass bald die Naturbedeutung unverkennbar hervortritt, bald aber ganz verschwindet und nur ein freipersönliches Handeln zu erkennen ist. — Uranos übrigens wird als persönlicher Gott nur in der Theogonie dar-

---

[1]) O. Müller, Proleg. S. 324 behauptet gegen Voss: „Uranos ist dem Hesiod keineswegs ein im Himmel lebendiges Wesen in Menschengestalt, sondern der ganze Himmel, lebendig, thätig, persönlich gedacht; und eben so ist es mit allen theogonischen Wesen.“ Weswegen ich dem nicht beistimmen kann, ist aus dem im Text Gesagten wol klar. Wenn es weiter heisst: „Auch das ist wol nur Hineintragung neuer Ansichten, dass dem alten Menschen erst der Begriff von Kräften vorgeschwebt haben soll, ehe er daraus göttliche Personen bildete“, so ist das Richtigere wol nur dies, dass der alte Mensch sich die Natur gar nicht ohne lebendige darin wohnende und wirkende göttliche Kräfte denken konnte, nicht Materie auf der einen, Kräfte auf der andern Seite.

gestellt; ob Homer ihn als solchen gekannt habe, ist zweifelhaft und nicht recht wahrscheinlich:[1]) im Volksglauben und Cultus hatte er kaum eine Stelle.[2]) Gaia dagegen wird als Cultgottheit mehrfach erwähnt.

Aus der Vermälung dieser beiden entspringt nun zunächst eine Zwölfzahl von Kindern, sechs Söhne und ebensoviele Töchter. Unter diesen wird Okeanos, wol als Erstgeborner, an erster Stelle, als der jüngste aber Kronos zuletzt genannt. Die Ordnung der übrigen ist durch die Scheidung der Söhne von den Töchtern, und innerhalb dieser beiden Abtheilungen durch das Metrum bedingt, weshalb wir uns daran jetzt bei der Erklärung nicht zu binden brauchen.

Okeanos, seiner Naturbedeutung nach, ist der die Erdscheibe umströmende Weltstrom; als persönlicher Gott der Inhaber der auch diesem Weltstrom inwohnenden göttlichen Kraft, ohne die das Element nicht gedacht werden kann, also mit ihm zugleich geboren und mit seinem Numen in ihm waltend. Als persönlicher Gott wird er deutlich schon bei Homer dargestellt, wo (Il. XX, 7.) Zeus die sämmtlichen Götter zur Versammlung auf den Olymp beruft, und alle, selbst die Flussgötter und Nymphen nicht ausgenommen, sich einfinden, nur Okeanos daheim bleibt. Seine Wohnung (δῶμα) ist am Rande der Erde im Westen oder Nordwesten[3]), wo, nach Aeschylos, eine Anzahl von Töchtern bei ihm wohnt, und von wo aus auch er selbst von einem Flügelpferde oder von einem Hippogryphen entweder getragen oder auf einem Wagen gezogen sich zu dem in derselben Weltgegend angeketteten Prometheus begiebt. Als Gott des Cultus kommt er nicht vor; denn dass der an ihn gerichtete Hymnus unter den sog. orphischen keinen Beweis dafür abgeben kann, braucht nicht erwiesen zu werden. — Nicht unbemerkt zu lassen ist aber die Verschiedenheit der homerischen Kosmogonie von der hesiodischen. Bei Homer, der vom Chaos nichts weiss, ist der Okeanos der Ursprung nicht blos der Götter sondern aller Dinge[4]), wie denn auch andere theils Dichter theils Philosophen

---

[1]) Es kommt auf die Deutung des Epitheton Οὐρανίωνες an, worüber Opusc. ac. II p. 35 u. Düntzer, die homerischen Beiwörter d. Götter S. 16.

[2]) Doch wird er von Proclus zu Plat. Timaeus p. 711. Schn. als einer der Götter genannt, denen bei Eingehung der Ehe geopfert wurde. Auf den orphischen Hymnus an Uranos ist selbstverständlich kein Gewicht zu legen. In der Mythologie erscheint übrigens Uranos als Vater des Euonymos, des Namengebers des attischen Demos Euonyme u. ferner des Kalydnos, Epon. der gleichnamigen Insel. s. Steph. Byz. u. d. W.

[3]) Vgl. Il. XIV, 301. 311. Voss mythol. Br. I S. 158 (der ersten Ausg.). Krit. Blätter II S. 375. Ideler zu Aristot. Meteor. I p. 496.

[4]) Vgl. Op. ac. II p. 29.

das Wasser für das Urelement gehalten haben, aus welchem Alles hervorgegangen. Auch das Meer also (*πᾶσα θάλασσα*) entspringt aus dem Okean (Il. XXI, 196), während die Theogonie dieses (*πέλαγος, πόντος*) aus dem Schoss der Gaia allein hervorgehn lässt. Hermann hat dies als ein Misverständniss des theogonischen Dichters angesehn und getadelt, aber ohne Grund. Der Dichter wollte, wozu er vollkommen berechtigt war, zwei Arten der Gewässer unterscheiden, die Salzfluth des Meeres, und die süssen Wasser der Flüsse und Bäche, und betrachtete beide als verschiedenen Ursprungs. Das süsse Gewässer schien vom Himmel zu stammen, indem die Feuchte aus diesem in Wolken, Thau, Regen zur Erde kommt und Quellen und Flüsse, also auch den ersten Fluss, den Okeanos, entstehen lässt; das salzige Meerwasser dagegen dachte er sich als nicht vom Himmel, sondern nur aus der Erde entstanden, wie ja auch späterhin noch Manche dasselbe gleichsam als eine Ausschwitzung der Erde ansahen. [1])

Dass der Name Okeanos aus dem Griechischen nicht befriedigend zu erklären sei, wird heutzutage wol ziemlich allgemein zugegeben. Bei dem in dieser Zeit von Vielen mit dem lebhaftesten Eifer verfolgten Bemühen, die griechische Mythologie mit andern mehr oder weniger verwandten zu vergleichen und alles auf einen gemeinsamen Ursprung zurückzuführen, wobei denn vorzugsweise auch die indische Mythologie herbeigezogen wird und Namenserklärungen aus dem Sanskrit versucht werden, hat denn auch der Name Okeanos sich müssen gefallen lassen, für entstellt aus dem Sanskrit, und die ihm beigelegte Bedeutung als Weltstrom (oder Weltmeer) für ein Misverständniss der ursprünglichen Bedeutung erklärt zu sehen. Auf dieses Gebiet uns einzulassen, auf dem es der verlockenden Irrwege und trüglichen Irrlichter mehr als zuviel giebt, müssen wir ablehnen. Erlaubt aber mag es sein als bescheidene Meinung auszusprechen, dass der Name wol nur eine im griechischen Munde entstandene Umformung des ursprünglicheren Ὠγήν oder Ὠγηνός sei, dessen sich noch Pherekydes bediente, und der von unverächtlichen Forschern aus dem Phönicischen erklärt wird und Umkreisend bedeuten soll. [2]) Die Vermuthung wenigstens, dass die Griechen den Phöniciern die Vorstellung

[1]) *Τῆς γῆς οἷον ἱδρῶτα.* Aristot. Meteor. II, 1, 4. u. 3, 12. *Expressus terrae de corpore sudor*, bei Lucret. V, 488. Vgl. Ideler zu Aristot. Met. II, p. 581 u. Karsten, Empedokl. p. 300.

[2]) So schon G. J. Vossius de idololatr. II, 77 p. 703. J. H. Voss, Krit. Blätter II p. 178. Bachmann zu Lykophron v. 231.

einer vom Wasser umströmten Erdscheibe verdanken, dürfte nicht verwerflich sein.

Sicherer zu deuten ist der Name der Tethys, mit der Okeanos sich vermält und Flüsse und Bäche, also auch Flussgötter und Nymphen erzeugt. Der Name, von gleicheme Stamm mit τήθη, Amme, bezeichnet das den Thieren und Gewächsen Nahrung und Gedeihen gewährende Wesen der süssen Gewässer, zu dessen Personification nur eine weibliche Gestalt geeignet erschien.[1]) Eine weitere mythologische Entwickelung ihrer Persönlichkeit finden wir nicht. Auch Cultgottheit ist sie unseres Wissens nicht gewesen, wenn gleich ein orphischer Hymnus an sie gerichtet ist.

Auch die Erklärung des Namens Hyperion ist nicht schwierig. Er bedeutet den in der Höhe wandelnden, und ist bei Homer Beiname des Helios.[2]) Die Theogonie macht ihn zum Vater desselben, und muss ihn also wol als ein vor Entstehung der Sonne vorhandenes elementares Wesen ansehn, aus welchem im Fortgange der Weltentwickelung die Sonne geworden sei. Seine Schwester und Gattin ist Theia, ein Name, der gewiss nicht als Femininum von θεῖος anzusehen ist, wo er denn nichts als das ganz allgemeine Attribut der Göttlichkeit aussagen würde, sondern entweder von θέω abgeleitet, auf den Umlauf, oder von θεᾶσθαι, auf den das schauende Auge auf sich ziehenden Glanz der Himmelskörper deutet. Die Ableitung von θέω hat denen gefallen, welche sich vorstellten, dass auch die Götter ihren Namen, θεοί, als die Umlaufenden erhalten hätten, weil nämlich ursprünglich die umlaufenden Gestirne als Götter verehrt seien. Die meisten erklären sich mit Recht für die Ableitung von θεᾶσθαι, wofür auch Pindar zu zeugen scheint, wenn er, Isthm. IV(V) zu Anf., von der Theia den Glanz auch im figürlichen Sinne, d. h. den Glanz des Ruhmes, des Reichthums ableitet, wozu Heyne verständig bemerkt, es sei wol eine alte Ansicht gewesen, nach welcher es der Dichter statthaft gefunden, den in die Augen fallenden Schimmer und Glanz nicht blos im eigentlichen sondern auch im übertragenen Sinne mit dem Numen der Theia in Verbindung zu bringen.[3]) Aus dem homeridi-

---

[1]) Manche haben die Tethys für eine Erdgöttin gehalten, was leicht zu widerlegen ist. S. Opusc. ac. II p. 31.

[2]) Die eine Stelle, wo Helios mit patronymischem Epitheton, Ὑπεριονίδης, Sohn des Hyp., genannt ist, Od. XII, 176, ist deswegen von den Kritikern athetirt.

[3]) Was Welcker, Die Hesiod. Theog. S. 127, gegen diese von mir auch zu Aesch. Prometh. S. 105 vorgetragene Ansicht eigentlich einzuwenden hat, ist mir nicht ersichtlich.

schen Hymnus auf Helios, XXXI, 4, wo die Mutter des Helios, der Selene und der Eos *Εὐρυφάεσσα* heisst, hat man mit Recht geschlossen, dass damit keine andere als Theia gemeint sei, die jenen Beinamen als deutlichere Bezeichnung ihres Wesens geführt habe. Sonst weiss die Mythologie nichts von ihr zu berichten, und ebensowenig finden sich Angaben, dass sie Göttin des Cultus gewesen sei.

Koios und Phoibe werden v. 404 als Eltern der Leto und Asterie aufgeführt. Ueber Leto werden wir später zu reden haben: Asterie aber deutet offenbar auf die Sternenschaar, und so dürfen wir bei den Eltern an einen Zustand denken, in dem zwar noch nicht die Sterne selbst, aber doch die Elemente vorhanden waren, aus denen sie demnächst hervorgingen. Dass *Φοίβη* die Helle, Klare, Reine bedeute, ist schwerlich zu bezweifeln, und *Κοῖος* lässt sich ohne Zwang als Ableitung aus demselben Stamme ansehn, aus dem auch *καίω* gebildet ist.[1]) Dann würde der Name den Feurigen bezeichnen. Doch da sich auch *κοία* in der Bedeutung von *σφαῖρα* bezeugt findet[2]), so ist es wol möglich, an etymologischen Zusammenhang mit *κοῖλος* zu denken[3]), und den Namen auf das Himmelsrund oder auf die gerundeten Sterne zu beziehen. Von Phoebe ist bekannt, dass dieser Name, wenigstens bei lateinischen Dichtern, auch der Diana als Mondgöttin und Schwester des Phoebus gegeben wird; bei älteren Griechen findet sich freilich kein Beispiel davon; zu beachten ist aber, dass es bei Epidaurus einen der Artemis geweihten Teich unter dem Namen *Φοιβαία λίμνη* gab, nach Pausan. II, 30. 7.

Der Name des nächsten Uraniden wird verschieden geschrieben, *Κρεῖος* oder *Κρῖος*, auch *Κριός*, und diese letztere Form soll Aristarch gebilligt haben[4]): ob auch die von denen, die dies berichten, vorgetragene Ableitung von *κρίνω*, ist nicht ersichtlich, und würde, auch wenn es so wäre, doch für uns nicht massgebend sein dürfen. Auch etymologisch könnte *Κρῖος* (od. *Κριός*) dasselbe bedeuten wie *Κρεῖος*, und als mundartliche Form betrachtet werden. Die handschriftliche Ueberlieferung der Theogonie stimmt übrigens mehr für *Κρεῖος*, und schwerlich irren wir, wenn wir den Namen mit *κρείων* zusammenstellen, was vorzugsweise ein Epitheton des Meergottes, *κρείων*

---

1) S. Opusc. ac. II p. 108.
2) Etym. M. p. 770, 9. Epimer. in Cramer. Anecd. Ox. I p. 401.
3) Mit Pott, in der Zeitschr. f. vgl. Sprachw. V p. 299. Vgl. Curtius, Etymol. p. 144.
4) S. Mützell p. 189.

Ἐνοσίχθων, ist. Dies wird namentlich dadurch empfohlen, dass wir, unten v. 375, die Eurybia, d. h. die Weitgewaltige, Tochter des Meergottes Pontos, dem Kreios als Gattin zugesellt sehen, was uns veranlassen muss, auch bei dessen Namen an eine im Meer wirksame gewaltige Kraft zu denken. Aus der Vermälung beider lässt die Theogonie die Kinder Astraeos, Pallas und Perses hervorgehen. Der erste dieser Namen deutet auf die Gestirne, zeigt also eine das Sternenheer betreffende Personification [1]), und ist folglich wesentlich nicht verschieden von der Asterie, die wir oben erwähnt haben. Dass ein und dasselbe Naturgebiet oder eine und dieselbe Naturkraft in der Mythologie auf mehr als eine Weise personificirt wird, ist eine weder seltene noch befremdliche Erscheinung, da ja die Mythologie nichts weniger als ein einheitliches von einem gemeinschaftlichen Urheber ausgearbeitetes System, sondern ein Conglomerat von verschiedenen zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten und aus verschiedenen Gesichtspunkten gebildeten Vorstellungen ist. Und dass in unserem theogonischen Gedichte solche verschiedene mythologische Vorstellungen neben einander vorgeführt werden, würde man nur dann befremdlich finden können, wenn man in dem Vorurtheil befangen wäre, dass wir in ihm ein mit Verständniss alles Einzelnen ausgearbeitetes und deswegen alle Widersprüche sorgfältig vermeidendes Lehrgebäude vor uns hätten: ein Vorurtheil, das wol dieser oder jener oberflächliche Kopf gehegt hat oder noch hegen mag, das aber kein verständiger und besonnener Forscher theilen wird. — Die Brüder des Astraeos heissen Pallas und Perses. Der erste dieser beiden Namen bedeutet den Schwinger, von *πάλλειν*, welches Zeitwort auch vom Fluge der Vögel und von der Fahrt der Sterne durch den Himmelsraum gebraucht wird. [2]) Perses aber, von *πέρρω* (äol. f. *πείρω=περάω*), der Hindurchdringende, scheint keine andere Bedeutung zu haben, als die der Naturkraft, vermöge welcher die Sterne, nachdem sie ihren Lauf am Himmel vom Aufgang zum Untergang vollbracht haben, wieder durch

---

[1]) Vgl. unten v. 382, wo er Vater der *ἄστρα λαμπετόωντα* ist, *τά τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται*. Auch bei Aratus, Phaen. v. 98, heisst er *ἄστρων ἀρχαῖος πατήρ*, und Ovid. Met. XIV, 545 nennt den gestirnten Himmel *aequor Astraei*. Uebrigens bedeutet er nicht sowohl schon die Sternenschaar selbst, als das Element, aus welchem die Sterne hervorgehen, die Lichtmaterie, die sich in ihnen zusammenballt und durch die von Pallas und Perses repräsentirten Kräfte getrieben ihren Umlauf macht.

[2]) Z. B. vom Fluge der Adler, Pindar Nem. V, 21: *καὶ πέραν πόντου πάλλοντ' αἰετοί*. — Die Nachtgöttin bei Eurip. Ion. v. 1166, *ἀσείρωτον ὄχημ' ἔπαλλεν*.

die unterirdischen Räume zum Aufgange zurückkehren.[1]) Diese der Bewegung der Himmelskörper zu Grunde liegenden Kräfte von den Meeresgewalten Kreios und Eurybia abstammen zu lassen konnte der Mythus dadurch veranlasst werden, dass ihm die Gestirne aus dem Meere aufzugehen und in das Meer wieder unterzugehen schienen. Dass beide nicht vom Okeanos hergeleitet werden, deutet an, dass dabei nicht an den die Erde umgebenden Weltstrom gedacht sei; eine Vorstellung, die wir auch gar nicht berechtigt sind als die älteste oder alleinherrschende anzusehen.

Die bisher betrachteten Erzeugnisse des Uranos und der Gaia erscheinen sämmtlich als Personificationen von elementarischer Natur, deren eigentlicher Sitz im Wasser gedacht wurde, und von denen einerseits die Ströme und Bäche auf der Erde ihren Ursprung haben, andererseits aber die Entstehung der Himmelskörper bedingt und vorbereitet ist. Sie haben also nur physische Bedeutung, bezeichnen aber einen Zustand der Dinge, in welchem die Weltbildung nur erst angefangen, zur weiteren Entwickelung zwar die Voraussetzungen und Bedingungen vorhanden, sie selbst aber noch nicht verwirklicht war. — Unter den noch übrigen Kindern des Uranos und der Gaia treten uns nun aber zunächst zwei weibliche Wesen entgegen, deren vielmehr geistige als physische Bedeutung sich durch ihre Namen kund giebt, Themis und Mnemosyne. *Θέμις*, Satzung, Gesetz: doch ist in dieser Umgebung nur noch das Naturgesetz darunter zu verstehen: höher potenzirt und zum Begriff des sittlichen Gesetzes erhoben erscheint Themis erst in der späteren Periode, wo sich Zeus mit ihr vermält. (S. zu v. 901.) Bei Mnemosyne, Göttin des Gedächtnisses, haben schon alte Ausleger daran erinnert, dass es ein Gedächtniss nicht blos bei Göttern und Menschen gebe, die sich vermöge desselben das Vergangene wieder vergegenwärtigen, sondern dass auch die Natur ihr Gedächtniss habe, vermöge dessen sie im Wechsel der Generationen doch immer eingedenk der alten Formen bleibt, sie festhält und wiederholt, und so das Vergangene gleichfalls wieder vergegenwärtigt.[2]) Also die Natur behält auch den Typus der Dinge in treuem Gedächtniss und reproducirt ihn wieder und wieder. Und so dürfen wir es denn wol nicht als gar un-

---

[1]) Namen desselben Stammes sind *Περσεύς*, *Περσήις*, *Πέρση*, die wir weiter unten finden werden. S. zu v. 377 u. 957, auch Opusc. ac. II p. 232. 3.

[2]) *Τὴν ἐπιμονὴν τῆς διαπλάσεως τῶν ζώων* nennt es der Scholiast in der Cambridge-Hdschr., gewiss nach einem stoischen Vorgänger. In der Trincav-Ausg.: *τὴν ἐπίμονον διάπλασιν τῶν ζώων*. Vgl. Cornut. p. 94 Os.: *Μνημοσύνη· ἡ τοῦ συναναφέρειν τὰ γεγονότα αἰτία.*

glaublich ansehen, dass auch der theogonische Mythus, indem er die Mnemosyne in dieser Zusammenstellung mit den bisher besprochenen Wesen aufführt, dabei an das physische oder Naturgedächtniss, ebenso wie bei der Themis an das Naturgesetz, gedacht habe.

Für die drei noch übrigen aus der Zwölfzahl, Kronos, Iapetos, Rhea, bieten die Namen durchaus keinen sichern Anhaltspunkt zur Ermittelung ihrer Bedeutung, sondern wir sehen uns dafür lediglich auf das verwiesen, was wir nachher von ihren Nachkommen, Thaten und Schicksalen lesen, weshalb wir denn unsere Deutungsversuche bis dahin aufschieben.

Nun gebiert aber ausser diesen zwölf Geschwistern Gaia noch sechs andere Kinder, und zwar zuerst die Kyklopen, deren Wesen sowohl durch ihre Namen Brontes, Steropes, Arges, welche Donner, Blitz und Wetterleuchten bedeuten, als auch durch den Zusatz, v. 141, dass sie dem Zeus Donnerkeil und Blitzstrahl gegeben, genügend bezeichnet wird. Der Zusatz ist freilich wieder anticipirend: denn jetzt, da sie geboren wurden, gab es noch keinen Zeus. Wir haben solcher anticipirender Angaben schon oben einige gefunden und werden später noch mehreren begegnen: zu der gegenwärtigen mochte der theogonische Dichter sich durch den Umstand bewogen finden, dass Kyklopen dieses Namens und dieser Bedeutung keinesweges allgemein bekannt und angenommen waren, vielleicht, wenn nicht durch ihn selbst, so doch nicht lange vor ihm erst in die Mythologie eingeführt. [1]) Denn in andern mythologischen Dichtungen und Sagen erscheinen uns Kyklopen ganz anderer Art. Dass der homerische Polyphemos und seine Genossen keine Schmiede des Donners und Blitzes sind weiss Jeder. Sodann aber finden wir Kyklopen erwähnt als Erbauer der nach ihnen genannten kyklopischen Mauern und Burgen in mehreren Gegenden Griechenlands, die als Werke uralter Zeit bewundert wurden. Kyklopische aber scheinen diese Bauten genannt zu sein wegen ihrer kreisförmigen Ge-

---

[1]) Dass derselbe Vers, nur mit *τεῦξαν* für *ἔδοσαν*, auch in den Orphicis vorkam (Herm. p. 468), wird man vernünftiger Weise nicht als Grund ansehen, ihn hier zu verdächtigen. Gerhard, Abhdl. S. 152, meint, er sei von dem Interpolator (Kerkops) zugesetzt, um die „allerdings trockene“ Erwähnung der drei Kyklopen zu „verstärken“. Für Köchly lag der Grund, ihn zu streichen, wol nur darin, dass die von ihm erkannte Pentade, worüber unten, durch ihn zerstört wurde; aus demselben Grunde ist denn auch 142, an dem übrigens, wie wir gleich sehen werden, auch Krates überflüssiger Weise Anstoss nahm, von K. gestrichen worden. Gerhard, dem das Licht über die Pentaden noch nicht aufgegangen, hat ihn verschont.

stalt: denn *κύκλοι* sind die Mauerringe [1]); und so wurden deshalb auch ihre unbekannten und fabelhaften Erbauer *Κύκλωπες*, ursprünglich vielleicht *Κύκλοπες*, genannt (wie *Δρύοπες*, *Δόλοπες* u. dergl.). *Turres* (d. h. Burgen) *ut Aristoteles ait*, *Cyclopes invenerunt*, lesen wir bei Plinius N. H. VII, 56. Diese alten Mauern- und Burgenbauer, die man wegen der Mächtigkeit ihrer Werke als ein gewaltiges Riesengeschlecht der Vorzeit zu denken geneigt war, konnten natürlich nicht blos Baukünstler sein, sondern mussten auch Werkzeuge zu verfertigen wissen, wie sie zum Sprengen der Felsen, Bearbeitung der Steine u. dgl. nöthig waren. Demgemäss machte man sie denn auch zu Schmieden von metallenen Werkzeugen, *iidem aerariam fabricam et ferrariam* (*invenerunt*), sagt Plinius a. a. O.; es versteht sich, dass sie auch Waffen zu schmieden nicht unterlassen haben konnten. [2]) Die Heimath dieser bauenden und schmiedenden Kyklopen wird verschieden angegeben. Nach Einigen waren sie ein thrakisches Geschlecht [3]); Andere versetzten sie nach Euboea [4]), offenbar wegen der dortigen Kupfer- und Eisenbergwerke; noch Andere liessen sie, oder wenigstens diejenigen, welche die tirynthischen Bauten ausführten, aus Lykien berufen werden [5]), und dieser Angabe mag die Sage oder Meinung von einer uralten Verbindung zwischen Lykien, wo sich ähnliche Bauwerke finden, und Argolis zu Grunde liegen, worauf wir hier nicht weiter eingehen können. [6]) Leicht begreiflich aber ist es, wie man nun darauf kommen konnte, von diesen waffenschmiedenden Kyklopen auch dem Zeus seine Waffen schmieden zu lassen, zumal da der himmlische Schmied Hephästos damals, als Zeus seine Waffen gegen die Titanen gebrauchte, noch nicht geboren war. Die Waffen des Zeus sind aber Blitz und Donnerkeil, und so wurden denn nun die Kyklopen auch Schmiede des Blitzes und Donnerkeils. Als solche werden sie in der Theogonie dargestellt; ob von deren Verfasser zuerst, oder nach älteren Vorgängern, müssen wir dahin gestellt

---

[1]) Hesych.: *κύκλους, τὰ τείχη*. Vgl. Thuc. II, 30. Herod. I, 98. VI, 140 u. sonst viele. Diese Ansicht von den Kyklopen übrigens verdanke ich meinem lieben Freunde Göttling u. seiner Abh. über die Galerie u. die Stoa von Tiryuth, in der Archäolog. Zeit. Bd. 3. no. 26. u. in G.'s Gesammelten Abh. Bd. 1. S. 25. Weitere Ausführung mit Rücksicht auf andere Ansichten enthält mein im J. 1859 dem Lectionskatalog der hiesigen Universität vorangeschicktes schediasma de Cyclopibus. Auch Bursian in den Quaestt. Euboic. hat über den Namen *Κύκλωπες* dieselbe Ansicht, wie ich aus d. Jahrb. für Philol. Bd. 75. S. 284 ersehe. Ferner F. Kruse, Hellas I. S. 440. Walz in Pauly's Real-Encyklop. V p. 245.

[2]) Vgl. Istros bei dem Schol. Il. X, 439. Sched. de Cycl. p. 6.

[3]) Schol. Eurip. Orest. v. 965.

[4]) Schol. Il. X, 439.

[5]) Strab. VII p. 378.

[6]) Vgl. Curtius, gr. Gesch. I S. 79 d. 1. Ausg.

sein lassen. Nur soviel können wir sagen, dass diese Vorstellung bei den Späteren allgemein angenommen und zur herrschenden geworden ist.[1]) Söhne des Uranos und der Gaia[2]) werden sie deswegen genannt, weil aus den aus der Erde aufsteigenden und am Himmel sich zu Wolken ballenden Dünsten die Gewitter entstehen. Weil aber der Name, der, wie gesagt, ursprünglich die Erbauer kreisförmiger Burgen und Mauerringe bezeichnete, in diesem Sinne nicht mehr passte, so erklärte man ihn in anderm Sinne für Rundaugen, und so entstand die Vorstellung von ihrem einen runden Auge auf der Stirn. In unserer Theogonie wird nun zunächst v. 142 angegeben, dass ihre Gestalt im Uebrigen von den Göttern nicht eben verschieden, d. h. also dass sie ebenfalls menschenähnlich gewesen sei, nur dass sie ein einziges Auge auf der Stirn gehabt haben; dann aber wird noch ausdrücklich auch der Name Kyklopen aus der Rundung dieses einen Auges erklärt: eine Breite, die namentlich wegen der wiederholten Erwähnung des einen Auges auf der Stirne keinen guten Eindruck macht, weswegen denn die beiden nicht gerade nothwendigen Verse 142. 3. von der jüngsten

---

[1]) Der *βωμὸς Κυκλώπων* auf dem Isthmus, dessen Pausanias II, 2, 2 erwähnt, war wol den Dämonen des Gewitters geweiht: wie alt er aber gewesen, oder seit wann er jene Benennung erhalten habe, steht dahin. Auch in Arkadien opferte man, nach Pausan. VIII, 29, *ἀστραπαῖς, βρονταῖς καὶ θυέλλαις*: man hätte auch hier *Κύκλωψι* sagen können. — Ueber die Versetzung der Kyklopen in die Esse des Hephästos im Aetna oder wo sonst, sowie über die Vermehrung ihrer Anzahl ist nicht nöthig zu reden.

[2]) Goettling zu v. 501 ist der Meinung, dass der Verf. der Theogonie hier, v. 139, die Kyklopen nur als Söhne der Gaia, nicht aber auch des Uranos habe bezeichnen wollen, weil zu *γείνατο* sich nur diese als Subjekt denken lasse, und Uranos in diesem ganzen Abschnitt nur im Casus des entfernteren Objects, im Dativ, genannt werde. Diese Meinung hat er auch gegen Hermanns Widerspruch festgehalten, und erklärt deswegen, dass der Theil der Theogonie v. 501—506, wo man unter den *Οὐρανίδαις* nur die Kyklopen verstehen kann, von einem andern Dichter als dem des gegenwärtigen Abschnittes herrühren müsse. Das könnte man nun immerhin zugeben; denn dass unsere Theogonie aus Stücken verschiedenen Ursprungs zusammengesetzt sei, wird kein Verständiger leugnen. Dass aber an unserer Stelle wirklich die Kyklopen nur als Söhne der Gaia, nicht auch des Uranos, haben dargestellt werden sollen, glaube ich nicht. Schwerlich würden dann, nachdem vorher und nachher von Kindern beider Eltern die Rede gewesen, nun mitten zwischen diese die Kyklopen haben eingeschoben werden können, wenn sie nicht auch beide Eltern gehabt haben sollten. Und sollte denn wirklich der Ausdruck so undeutlich sein, dass er uns nöthigte, bei *γείνατο* nur Gaia allein als Subjekt zu denken? sollte die Zumuthung, wie oben v. 133 zu *τέκε* noch *Οὐρανῷ εὐνηθεῖσα* hinzugesetzt ist, diesen Zusatz auch hier, zu *γείνατο*, wo er nicht ausdrücklich angegeben ist, doch auch hinzuzudenken, wirklich zu stark sein? Ich denke nicht. Wer anderer Meinung ist und eine durchaus alle Missverständnisse ausschliessende Theogonie verlangt und allenfalls selbst zu reproduciren unternimmt, der kann denn auch wol ein Mittel ersinnen, den v. 139 in eine andere Verbindung zu bringen, die kein Missverständniss zulässt. Wie das geschehen sei, werde ich unten zu berichten haben. S. 110.

Kritik als unecht gestrichen sind. [1]) Auch ἔεις mit vorgeschlagenem ἐ in v. 145 ist zwar nicht den hesiodischen Kritikern, aber gewissen neueren Sprachvergleichern anstössig gewesen und der Vers deswegen für unecht oder corrumpirt erklärt worden. [2]) Dass die alten Grammatiker die Form anerkannt haben, ist bekannt: von spätern Dichtern ist sie auch gebraucht [3]), und in einigen Stellen älterer mit grosser Wahrscheinlichkeit von der Kritik hergestellt worden.

Nach den Kyklopen gebiert nun Gaia vom Uranos noch drei gewaltige Söhne, Kottos, Briareos (oder Obriareos) und Gyes. Der erste dieser Namen ist wahrscheinlich von *κόσσω*, *κόττω*, der äolischen Form für *κόπτω*, gebildet und bedeutet also den Stösser. Der zweite, Briareos, der Kräftige, Gewaltige, ist nach Homer (Il. I, 403) der Name, mit dem die Götter den von den Menschen Aigaion genannten hundertarmigen Riesen benennen. Aigaion, von *ἄιξ*, *ἀΐσσω*, deutet aber offenbar auf eine im Meere wirkende Naturgewalt: denn *αἶγες* sind die hochaufsteigenden Wogen und Springfluten, nach denen auch Poseidon die Beinamen *Αἰγαῖος* und *Αἰγεύς* erhalten hat. [4])

---

[1]) Göttling hat v. 144. 5 gestrichen, zwischen 143 u. 144 aber noch den Vers *οἳ δ' ἐξ ἀθανάτων θνητοὶ τράφεν αὐδήεντες*, als einen ebenfalls unechten aus einer andern Recension, eingeschoben. Veranlasst ist er dazu durch die Angabe der Scholien: *Κράτης ἀντὶ τούτου* (d. h. für v. 142) *ἄλλον στίχον παρατίθεται· Οἳ δ' ἐξ ἀθανάτων κτλ.*, wozu denn als Grund angegeben wird, die Kyklopen dürften nicht *θεοῖς ἐναλίγκιοι* genannt werden, da sie ja nach dem Leukippidenkatalog (d. h. nach einer Stelle des hesiodischen *Κατ. γυν.*) vom Apollon erschlagen worden seien, was beweise, dass sie sterblich, also nicht *θεοῖς ἐναλίγκιοι* gewesen sein müssten. Die Schwäche dieses Arguments ist klar, auch in den Scholien selbst schon dargethan, obgleich die Stelle in den Handschr. verstümmelt ist und der Verbesserung bedarf, worüber ich, da hier nichts darauf ankommt, mich begnüge auf. d. Opusc. ac. II p. 534 oder auf Marckscheffel, Hesiodi etc. fragm. p. 126 zu verweisen. Was dieser sagt: *παρατίθεσθαι nihil aliud significat nisi „auctorem citare, laudare“* ist allerdings ganz richtig, (vgl. z. B. Boissonade ad Eunap. p. 390); hier indessen scheint das *ἀντὶ τούτου* anzudeuten, dass Krates jenen Vers nicht blos citirt habe, sondern statt des v. 142 aufgenommen wissen wollte. Wo er ihn hergenommen, oder ob er ihn vielleicht selbst gemacht habe, muss dahin gestellt bleiben: dass er wirklich in irgend einer Recension der Theogonie gestanden habe, ist eine ganz grundlose Annahme.

[2]) L. Meyer in d. Zeitschr. f. vergl. Sprachwiss. VIII S. 129.

[3]) Z. B. Anthol. Pal. VII, 341: *αἴθε δὲ καὶ ψυχὰς χῶρος ἔεις λελάχοι.*

[4]) Schol Lycophr. v. 135. Bachm. p. 38. Heyne ad Il. II, 148. Müller, Proleg. p. 272. Dass Aigaion, der Hekatoncheir, von Einigen auch Sohn der Thalassa genannt sei, ist schon oben bemerkt worden. Andere nannten ihn Sohn des Pontos. Schol. Apoll. Rh. I, 1165. Bei Homer scheint er Sohn des Poseidon zu sein. S. Voss, Krit. Bl. I S. 198, u. Op. ac. II p. 40. Die Theogonie macht ihn zu dessen Eidam, v. 817. Wenn wir aber bei dem Scholiasten zu Apollon. l. l. lesen *Βριάρεως δὲ καὶ Αἰγαίων καὶ Γύης ὁ αὐτὸς λέγεται συνωνύμως*, so können wir auf die Vermuthung gerathen, dass auch *Κόττος* nur ein anderer Name für ihn sei, und die Theogonie den Einen in drei Personen gespalten habe. Noch mag hier bemerkt werden, dass auch Spuren eines Cultus des Aigaion sich finden. S. Solin.

Gyes, wofür häufig auch Gyges geschrieben ist[1]), hängt etymologisch wol mit *γυῖον* zusammen, welches Wort die Gliedmassen, speciell Arme und Beine bedeutet, weshalb auch Hermann den Namen durch Membro übersetzte und als den Gliederkräftigen deutete, was mir richtiger scheint, als die andere Ansicht, nach welcher der Name vielmehr Gyges zu schreiben und auf Wasserfluten zu deuten sein soll.[2]) Wie dem auch sein mag, unverkennbar ist, dass wir unter diesen Hekatoncheiren gewaltige Kräfte zu denken haben, welche Erderschütterungen, Ueberflutungen und ähnliche Erscheinungen hervorbringen, die die Alten theils dem Meere theils den in der Erde angesammelten Gewässern oder Dünsten zuschrieben.[3]) — *Οὐκ ὀνομαστοί* heissen sie schwerlich deswegen, weil sie keinen Gesammtnamen, gleich den Kyklopen haben[4]), — denn Namen wenigstens haben sie ja doch, — sondern als solche, deren Namen man ungern nennt, etwa *δυσώνυμοι*, wie bei Homer *Κακοΐλιος οὐκ ὀνομαστή*. Dass ihre hundert Arme und funfzig Köpfe nur ihre ungeheure Gestalt veranschaulichen sollen, springt in die Augen: wenn sie v. 151 *ἄπλαστοι* heissen, so ist damit schwerlich Unförmlichkeit, von *πλάσσω* wie Manche wollen, sondern Unnahbarkeit, Furchtbarkeit gemeint, von *πελάζω*, also für *ἀπέλαστοι*, wie Aeschylos *οὐ πρόσπλαστος* sagt (Prom. v. 718.) und *οὐ πλαστὰ φυσιάματα* den Erinyen beilegt (Eum. 53). Der Ausdruck *κεφαλαὶ — ἐξ ὤμων ἐπέφυκον* wird unten v. 672 in der Beschreibung der Hekatoncheiren wiederholt, u. kommt auch v. 824 in der Beschreibung des Typhoeus vor. Vergleichen mag man Il. II, 259: *μηκέτ' ἔπειτ' Ὀδυσῆϊ κάρη ὤμοισιν ἐπείη.* und XVII, 126: *ἶν' ἀπ' ὤμοιιν κεφαλὴν τάμοι.*

Es folgt nun die Erzählung, wie Uranus die schrecklichsten, gewaltigsten und ihm von Anbeginn verhassten seiner Kinder alsbald, sowie sie geboren, im Innern der Erde verborgen und nicht ans Licht

c. 11, wo von seiner Verehrung zu Chalkis die Rede ist, wie von der des Briareos zu Carystos. Endlich will ich auf die von Pausanias II, 1, 6 erwähnte Sage aufmerksam machen, dass als einst Poseidon und Helios um den Besitz von Korinth gestritten, Briareos Schiedsrichter zwischen ihnen gewesen sei.

[1]) Mützell p. 203 ff.

[2]) S. Völcker, Mythol. des iapet. Geschl. S. 68.

[3]) S. Ideler ad Aristot. Meteor. p. 582.

[4]) Den Namen *Ἑκατόγχειρες* oder *Ἑκατόγχειροι*, obgleich ihn Homer hat, Il. I, 403, soll doch der theogonische Dichter nicht gekannt haben. So lehrt der Restitutor der Urtheogonie S. 20, und mag sich der Zustimmung des Herrn Fr. Leitschuh erfreuen, in dessen mir so eben zugekommenem specimen eruditionis, u. d. T. die Entstehung der Mythologie u. s. w. Würzburg 1867, dieselbe Ansicht S. 40 vorgetragen wird. — Schon der Scholiast hat das Richtigere: *οὐκ ὀνομαστοί, ἀντὶ τοῦ δεινοί.*

hervorkommen gelassen habe, v. 154—159. Doch giebt hier der Text, so wie er überliefert ist, zu manchen Bedenken Anlass. Zunächst ist nicht ersichtlich, was die Causalconjunction zu Anfang hier bedeuten könne: *ὅσσοι γὰρ — ἐξεγένοντο*: sodann ist nicht recht klar, wer denn die schrecklichsten, gewaltigsten seien, und ob der Genitiv *παίδων* nur die von v. 134 an aufgezählten Kinder des Uranos und der Gaia bedeuten solle, so dass wir bei der Zurückdrängung und Einschliessung nur an diejenigen unter diesen zu denken haben, auf welche das Prädikat *δεινότατοι* passt, oder ob etwa jenes *παίδων* ohne bestimmte Beziehung nur auf die Kinder des Uranos und der Gaia gesagt sei, und Kinder überhaupt zu denken seien, wie öfters den Adjectiven, besonders Superlativen, ein Gattungsbegriff im Genitiv hinzugesetzt wird, wo man dafür auch den gleichen Casus mit dem des Adjectivs setzen könnte, z. B. *ἆ δειλὲ ξείνων* Hom. Od. XIV, 361. für *ἆ δειλὲ ξεῖνε*, ebend. v. 443: *δαιμόνιε ξείνων* für *δαιμόνιε ξεῖνε*. Theocr. XV, 62: *κάλλισται παίδων* für *κάλλισται παῖδες*. Mosch. IV, 62: *δαιμονίη παίδων* für *δαιμονίη παῖ*. So würde denn auch an unserer Stelle das *δεινότατοι παίδων* nur s c h r e c k l i c h s t e K i n d e r überhaupt bedeuten und als eine auf sämmtliche Uraniden, nicht auf blos einige, zu beziehende Bezeichnung angesehen werden können. So scheinen diejenigen gedacht zu haben, welche hinter jenen Worten das Verbum *ἦσαν* supplirten, so dass der Sinn sein würde: A l l e w e l c h e v o n U r a n o s u n d G a i a g e b o r e n w u r d e n, w a r e n g a r s c h r e c k l i c h e K i n d e r, d. h. also alle ohne Ausnahme: und so würden denn auch alle ohne Ausnahme dem Vater verhasst gewesen und eingeschlossen sein. Dass aber dies ganz unglaublich sei, bedarf schwerlich eines ausführlicheren Beweises. Verzichtet man aber darauf *ἦσαν* hinter *δεινότατοι παίδων* zu suppliren, so enthalten die Worte *ὅσσοι — ἐξεγένοντο δειν. παίδων* (was auch gestellt sein könnte *ὅσσοι δεινότατοι παίδων ἐξεγένοντο*) nur die Subjectsangabe für das folgende Prädicat, was denn nur *ἤχθοντο σφετέρῳ τοκῆϊ* sein könnte. Dann ist aber wenigstens das *δέ* vor *ἤχθοντο* offenbar fehlerhaft, wenn auch freilich die voraufgehende Subjectsbezeichnung die Möglichkeit offen lässt, nicht an alle Uraniden, sondern nur an die, auf welche das Attribut *δεινότατοι* passt, zu denken. — Von Mützells beiden Verbesserungsvorschlägen ist der eine, *τόσσοι* für *ὅσσοι*, zwar hinsichtlich der Construction ohne Anstoss; aber es würden dann nothwendig alle Kinder des Uranos und der Gaia ohne Ausnahme gedacht werden müssen, was nicht angeht. Eben dieser Grund steht auch dem zweiten

Vorschlage entgegen, mit Auslassung von v. 155. 156. zu schreiben *ὅσσοι γὰρ — ἐξεγένοντο, πάντας ἀποκρύπτασκε* —, und das *γάρ* würde auch hier unerklärlich sein. Vielleicht haben auch schon ältere Kritiker hieran Anstoss genommen: denn in zwei Handschriften ist dafür *δέ* geschrieben, was man freilich als blossen Schreiberfehler, möglicher Weise aber doch auch als Andeutung einer Correctur, etwa *δ' ἐκ* oder *δ' ἄρ*, ansehn kann. Hartung hat *δ' ἄρ* geschrieben, aber vor *ἤχθοντο* das *δ'* stehen lassen, was, wenn der Satz als Prädicat zu der in den Worten *ὅσσοι — ἐξεγένοντο δ. π.* enthaltenen Subjectsbezeichnung gelten soll, nicht zu dulden sein würde. Bei meinem in der Abh. de Titanibus Hes. [1]) gemachten Vorschlage, *γάρ* in *δ' ἄρ* zu verwandeln, für *καὶ τῶν* aber in v. 156 *τούτων* zu schreiben, dachte ich mir den Relativsatz *ὅσσοι δ' ἄρ — δεινότατοι παίδων* als Bezeichnung der Subjecte, den durch *τούτων* auf *ὅσοι* zurückdeutenden Satz als Prädicat. Durch *ἐξεγένοντο* wird, nur in significanterer Weise, ausgedrückt, was auch durch das blosse Verbum subst. *ἦσαν* ausgedrückt werden könnte: Soviel schrecklichste der Kinder entsprossen waren = soviel schrecklichste unter den Kindern waren: dazu denn noch als weitere zur Bezeichnung der Subjecte hinzugefügte Angabe: und ihrem Erzeuger verhasst waren, und dann der Nachsatz, das Prädicat enthaltend: alle dieser Gattung (*τούτων*), so wie jeder geboren, verbarg Uranus u. s. w. Dabei wäre denn nun deutlich, dass nicht an alle Kinder, sondern nur an diejenigen zu denken, auf welche das Attribut *δεινότατοι* und der Zusatz, dass sie ihrem Erzeuger verhasst gewesen, passte: nicht deutlich aber, welche Kinder dies nun seien, ob nur die Hekatoncheiren und Kyklopen, oder etwa auch eins oder das andere unter den zwölf vorher geborenen, den sogenannten Titanen. Diese Undeutlichkeit wäre denn wenigstens erträglicher, als die mythologische Ungeheuerlichkeit, die Andere ihm zugetraut haben, dass er auch die Titanen, und zwar nicht einen oder den andern, sondern alle ohne Ausnahme in den Schoss der Erde habe eingesperrt werden lassen. — Zuletzt hat Overbeck in N. Rhein. Museum XIX S. 624 diese Stelle besprochen, im Wesentlichen mit mir übereinstimend und jene „Ungeheuerlichkeit" verwerfend, für *ὅσσοι* aber *οὗτοι* verlangend. In den Sinn gekommen war mir das auch längst, ich hielt aber diese Aenderung für grösser als nöthig, da auch ohne sie ein wenigstens nicht unleidlicher, wenn auch undeutlicher Sinn entstand, und die leichtere Aenderung *τούτων* für *καὶ τῶν*

[1]) S. Opusc. ac. II p. 98.

sich mir durch eine andere Stelle, v. 422, empfahl, wo ebenfalls *ὅσσοι* u. *τούτων* in Correlation stehn. Zieht aber Jemand *οὗτοι* vor, so will ich mir das gern gefallen lassen.

Bevor wir aber diese Partie der Theogonie verlassen, dürfen wir die Entdeckungen nicht unerwähnt lassen, welche wir der jüngsten Kritik über sie zu verdanken haben. Wir werden nämlich durch sie belehrt, dass in der alten echthesiodischen Theogonie von den Kyklopen und Hekatoncheiren gar nicht die Rede gewesen, sondern dass an v. 138, wo die Aufzählung der zwölf sogenannten Titanen schliesst, sich der jetzt durch die Einführung jener weit davon getrennte v. 154. *ὅσσοι γὰρ* u. s. w., angeschlossen habe. Demnach sind also jene Titanen, wenn auch vielleicht nicht alle, so doch einige von ihnen, die *δεινότατοι*, vom Uranos wieder in den Mutterschoss zurückgestossen und eingesperrt worden. Da wir ferner belehrt sind, dass die alte Urtheogonie in triadischen Strophen abgefasst war, so muss natürlich auch diese Erzählung in solchen Strophen vorgetragen sein, und da sich in dem Texte, wie er jetzt beschaffen ist, von v. 137 an, nicht mehr als fünf Verse, die als passend angesehen werden könnten, ausfindig machen lassen, nämlich v. 137. 138. 154. 157. 158., so muss ein Vers verloren gegangen sein, der sich indessen haud improbabiliter herstellen lässt: wir brauchen nur, aus v. 156, die ersten Worte, *ἐξ ἀρχῆς*, die sich schicklich an v. 138 anschliessen, aufzunehmen, und dann aus v. 166 die Worte *πρότερος γὰρ ἀεικέα μήδετο ἔργα* anzuschliessen, die den Grund des in v. 138 erwähnten Hasses des Kronos gegen den Uranos aussprechen, und in denen die *ἀεικέα ἔργα* offenbar auf die gleich nachher angegebene Unthat des Uranos gegen seine Kinder hindeuten. So gewinnen wir eine untadlige Triade. Die zweite besteht dann aus v. 154. 157. 159, in deren erstem sich das *γὰρ* als völlig angemessen erweist. Die drei jetzt dazwischen stehenden Verse 155, 156, 158, müssen wir dem Pentadisten zuschreiben. Dieser hat nämlich statt der drei Triaden vier Pentaden gemacht: die erste begann, ebenso wie die erste Triade, mit *τοὺς δὲ μέθ᾽ ὁπλότατος* u. s. w. (v. 137); darauf folgte die unzweifelhaft hier sehr passende Angabe, dass die genannten zwölf Kinder des Uranos Titanen genannt worden seien, welche Angabe in dem überlieferten Texte erst viel später, v. 207—210, nachgetragen ist. Diese vier Verse mit v. 137 zusammen, geben eine erwünschte Pentade: wir brauchen nur zu Anfang von 207 statt der jetzt da stehenden Worte *τοὺς δὲ πάτηρ*, die in der herzustellenden Pentade nicht passlich sind, *αὐτὰρ ὅ τοὺς* zu

schreiben. Die zweite Pentade ist ganz des Pentadisten eigenes Werk. Sie berichtet die Geburt der Kyklopen, und bestand aus v. 139. 140. 144. 145. 146. Die jetzt dazwischen stehenden, die, wie wir oben schon bemerkt, durch die unnöthige Breite und die Wiederholung der Einaugigkeit keinen guten Eindruck machen, sind ohne Weiteres als unecht auszustossen.[1]) Die dritte Pentade, von den Hekatoncheiren, beginnt mit einem aus der triadischen Theogonie entlehnten, nur zu Anfang etwas abgeänderten Verse (147) *ἄλλοι δ' αὖ* für *ὅσσοι γὰρ* (v. 154), an den sich dann 148. 149. 150. 153. anschliessen. Die dazwischen stehenden, jetzt 151. 152, würden das Mass der Pentade überschreiten und lassen sich überdies aus leicht zu findenden Gründen verdächtigen; der v. 154 aber gehört gar nicht hieher, sondern in die triadische Theogonie, wo er, wie wir oben gesehen haben, die zweite Triade begann. Die vierte Pentade endlich beginnt mit v. 155 (in welchem das ohne Verbum stehende *δεινότατοι παίδων* etwa als ein Ausruf anzusehen ist), worauf v. 156. 157. 158 folgen, von denen der letzte aus der triadischen Theogonie entlehnt, also beiden Theogonien gemeinschaftlich angehört. Der jetzt hinter 158 stehende Vers gehört gar nicht hieher, sondern war der Schlussvers der zweiten Triade in jener. Die Pentade aber schloss mit dem v. 160, wo nur, da in dieser Verbindung eine Angabe des Subjects nothwendig war, welches nicht, wie in dem überlieferten Text unserer jetzigen Theogonie in dem ihm voranstehenden v. 159, genannt ist, diesem Mangel abgeholfen werden muss. Es lässt sich aber das Subject leicht hineinbringen, wenn wir die nicht unentbehrlichen Worte *δολίην δὲ* herauswerfen, und dafür *δ' ἄρα Γαῖα* setzen.

Der Gewinn, der sich aus dieser genialen reconstruirenden Kritik für uns ergiebt, ist ein zwiefacher. Erstens nämlich versetzt sie uns auf den rechten Standpunkt, um die gegenwärtige Gestalt unserer Theogonie zu beurtheilen. Wir müssen erkennen, dass diese nicht blos etwa durch ungehörige Vermischung verschiedener Recensionen, durch gelegentliche Einschaltungen fremder Verse und andere derartige auch sonst öfters vorkommende Corruptelen entstanden sei, sondern sie erscheint als das Werk einer absichtlichen und planmässig durchgeführten Zerstörung des alten Gedichts, oder vielmehr der alten Gedichte.

[1]) Nach Gerhard, Abh. p. 115, ist v. 143 ein fremdartiger Zusatz von mäkelnder zweiter Hand, indem der Mäkler (Kerkops?) an dem *ἕεις* in v. 145 Anstoss nahm, und deswegen jenen, wo *μοῦνος*, für ihn substituirte, der dann sich neben jenem auch in unserem Texte festgesetzt hat.

Denn dass dem Compositor unseres gegenwärtigen Textes beide Theogonien, die alte triadische und die neuere pentadische vorgelegen haben müssen, ist klar, da er eine Anzahl von Versen hat, die nur in der triadischen, und dagegen andere, die nur in der pentadischen standen. Kannte er nun beide, so konnte ihm unmöglich auch ihre strophische Compositionsform entgehen: er hat also diese absichtlich zerstört. Vorzugsweise hat er sich natürlich an die pentadische, als die vollständigere Theogonie gehalten, hier aber sich nicht begnügt, die Pentaden durch allerlei Zusätze, die eben nur diesen Zweck haben können, zu verderben, sondern zu eben diesem Zweck auch eine Menge von Umstellungen vorgenommen, was verbunden war auseinander gerissen, getrenntes dagegen verbunden, den aus dem pentadischen Texte beibehaltenen Versen andere aus dem triadischen genommene, und den aus dem triadischen genommenen andere aus dem pentadischen zugemischt, kurz er hat gethan was er konnte, um die so schöne symmetrische Compositionsform zu verderben, wozu wir keinen anderen Grund annehmen können, als ein schlechtes kerkopisches Gelüste, Unfug zu verüben, so dass, wenn Gerhard mit seinem Kerkops Recht hätte, wir wol sagen dürften habet nomen et omen.

Der andere Gewinn besteht in der Berichtigung eines mythologischen Irrthums, in dem wir, und freilich auch viele mit uns, befangen waren. Wir dachten uns, dass nicht die Titanen, sondern nur die Kyklopen und Hekatoncheiren vom Uranos in den Schoss der Erde eingeschlossen wären, und erklärten uns das daraus, dass er sie als wilde und unbändige nur zu Gewaltthat und Zerstörung geneigte Naturen gehasst und deswegen unschädlich habe machen wollen. Auch fanden wir theils in der orphischen Theogonie theils in Apollodors Bibliothek [1]) eine Bestätigung unserer Ansicht, insofern diese die Kyklopen und Hekatoncheiren allein als die so vom Uranos behandelten nennen, die sie übrigens nicht nach den Titanen, sondern schon vor ihnen geboren und wieder eingesperrt werden lassen, worauf denn Gaia erzürnt die nachher geborenen Titanen zur Rache gegen Uranos anstiftet. Nun sehen wir aber, dass nach dem echten alten Mythus, wie ihn die triadische Urtheogonie überliefert haben soll, die Eingekerkerten nicht die Kyklopen und Hekatoncheiren, sondern nur die Titanen, oder wenigstens diejenigen unter ihnen gewesen sind, auf welche das Epitheton *δεινότατοι* passt:

---

[1]) Apollod. I, 1, 2. Die orphischen Verse stehen bei Athenagor. p. 147 ed. Rechenb., auch bei Lobeck, Agl. p. 506.

denn dass die weiblichen, Tethys, Phöbe, Theia, Themis, Mnemosyne dem Uranos so gar furchtbar erschienen und deswegen von ihm gehasst sein sollten, ist doch nicht recht denkbar. Der Pentadist, der die Kyklopen und Hekatoncheiren einführt [1]), lässt uns nicht zweifeln, dass eben sie es seien, die der Vater sofort wieder eingekerkert habe, er lässt uns aber zugleich die Freiheit, auch einen oder den andern Titanen dazu zu rechnen, wenn auch freilich nicht alle, am wenigsten die weiblichen.

Verfolgen wir nun den Gang der theogonischen Erzählung weiter. Gaia, lesen wir v. 159, die sich durch die Einsperrung der Kinder gar sehr beschwert und bedrängt fand, erseufzte darüber im Innern und sann auf schlaue und arge Kunst, um die That des Uranos zu rächen. Sie wandte sich an die nicht eingekerkerten Titanen und forderte sie auf, die Vollstreckung der Rache zu unternehmen. Die übrigen scheuen sich und schweigen, Kronos aber erbietet sich der Mutter Aufforderung zu folgen. Da verbirgt ihn diese in einen Hinterhalt und giebt ihm eine scharfzahnige Harpe oder ein Messer mit sichelförmiger Krümmung, dessen er sich bedienen soll. Als nun Uranos mit Eintritt der Nacht die Gaia zu umarmen sich anschickt, springt Kronos aus seinem Hinterhalte hervor und entmannt mit scharfem Schnitt seinen Vater. Die abgeschnittenen Glieder wirft er hinter sich ins Meer, aus den Blutstropfen, die aus der Wunde auf die Erde triefen, erwachsen im Umlauf der Zeit die mächtigen Erinyen, die Giganten in Waffenrüstung schimmernd mit Speeren in den Händen, und die Melischen Nymphen; die Glieder aber, die Kronos ins Meer geworfen, schwimmen dort lange umher: aus ihnen quillt weisser Schaum, aus dem dann eine göttliche Maid entsteht, die zuerst die Insel Kythera betritt, dann aber zu Kypros ans Land steigt. Sie heisst Aphrodite, die Schaumgeborene, weil sie aus dem Schaum von den Zeugungsgliedern des Uranos entstanden, Kythereia weil sie auf Kythera zuerst angelandet u. s. w. Ihr schliessen, sowie sie zuerst sich den Göttern zeigt, Eros und Himeros sich an, und ihr Beruf und Amt besteht nun darin, dass sie unter allen Wesen, den Sterblichen wie den Göttern, Liebesverbindungen entstehen lässt und Liebesfreuden schafft.

Mit der Entmannung des Uranos ist nun offenbar auch seine Herrschaft gebrochen und Kronos tritt als Gebieter der Welt an seine

---

[1]) Nach Gerhard, Abh. p. 115, muthmasslich Onomakritos. Wenn wir demselben muthmasslich auch die orphische Theogonie zuschreiben dürfen, so hätte er die Fabel hier so, dort anders variirt.

Stelle. Das sagt der theogonische Dichter nicht ausdrücklich: er hielt es wol für überflüssig, zu sagen was sich jeder von selbst denken würde. — Vom Kronos aber hiess es gleich Anfangs an der Stelle, wo seine Geburt berichtet wird, nicht nur dass er der gewaltigste unter den Kindern des Uranos, sondern auch dass er seinem Vater feindlich gesinnt gewesen sei: *θαλερὸν δ' ἤχθηρε τοκῆα*, v. 138; und dies Beiwort *θαλερόν*, an dem, nach den Scholien, Aristarch Anstoss nahm, scheint eben deswegen gewählt zu sein, um die Ursache jener feindlichen Gesinnung wenigstens andeutend zu verrathen. Denn Uranos wird dadurch als der kräftigblühende bezeichnet, also wol als der Zeugungskräftige und eben wegen seiner Zeugungskräftigkeit und ihrer Bethätigung Gegenstand des Unwillens. Damit stimmt es dann auch zusammen, dass der Sohn ihn entmannt, also zu ferneren Zeugungen unfähig macht. Der Sinn der Fabel, die der theogonische Dichter sicherlich nicht ersonnen sondern vorgefunden hat, kann ursprünglich nur dieser gewesen sein, dass in der Periode der frühsten Weltentwickelung nothwendig ein Zeitpunkt eingetreten sein müsse, wo den immer fortwährenden Zeugungen des Uranos ein Ende zu machen war, damit die bereits vorhandenen Bedingungen und Anfänge sich ungehindert entwickeln könnten, und nicht durch immer neue und wieder neue Ausgeburten der unermüdlichen Zeugungskraft und Zeugungslust gehemmt und gestört würden. Der Kreis der Schöpfung musste abgeschlossen werden, und ist abgeschlossen, da nichts Neues mehr durch kosmische Erzeugung entsteht, wie in der Anfangszeit der Welt, sondern was damals entstanden, das besteht theils unverändert, theils pflanzt es sich selbst durch eine das gleiche Wesen wiederholende Nachkommenschaft fort. Dies veranlasste den Mythus, dass Uranos seine frühere Zeugungskraft verloren, dass er entmannt worden sei. Wenn aber hiemit der Sinn des alten Mythus nicht verfehlt ist, so folgt daraus auch, dass das in unserer Theogonie angegebene Motiv der Entmannung des Uranos ihm ursprünglich fremd gewesen und erst später hinzugedichtet sei, als man die wahre Bedeutung nicht mehr verstand. Wäre jenes Motiv wirklich das echte, so müsste man erwarten, dass jetzt, nachdem Uranos entmannt und seiner Herrschaft ein Ende gemacht war, die von ihm eingekerkerten Kinder, deren Einkerkerung eben den Zorn der Gaia erregt und die That des Kronos veranlasst hatte, alsbald aus ihrem Kerker befreit worden wären. Die Quelle, aus welcher Apollodor geschöpft, vielleicht die orphische Theogonie, lässt sie nun auch wirklich von dem neuen Herrscher, Kronos,

befreit, aber dann doch alsbald auch wieder eingekerkert werden, ohne Zweifel wol wegen ihrer Unbändigkeit. Unsere Theogonie sagt kein Wort davon, doch lässt sie aus späteren Angaben, v. 501 ff. und 618, erkennen, dass sie aus der Haft, in welche ihr Vater, also Uranos, sie versetzt, nicht früher als vom Zeus befreit worden seien. Gewiss waren in der ursprünglichen echten Gestalt des Mythus die Einkerkerung der Unbändigen und die Entmannung des Uranos als zwei von einander unabhängige Ereignisse dargestellt, und der Causalnexus zwischen ihnen ist das Product einer späteren die wahre Bedeutung verkennenden Zeit. Ein ähnliches Urtheil ist denn auch wol über den Mythus in unserer Theogonie von der Entstehung der Erinyen aus dem Blute des entmannten Uranos zu fällen, der offenbar ausdrücken soll, dass die Entmannung des Vaters durch den Sohn eine Frevelthat gewesen, welche die Rache hervorrufen musste; ob aber der alte Mythus die That auch so aufgefasst habe, dürfte sich nach dem oben Gesagten mit Recht bezweifeln lassen. Das wenigstens ist gewiss, dass d i e s e Entstehungsgeschichte der Erinyen sich nur in unserer Theogonie findet, während es sonst darüber ganz andere Mythen gab, worauf wir bald zurück kommen werden. — Diesemnach werden wir nicht umhin können einzugestehen, dass diesem Theil unseres Gedichtes der Vorwurf nicht nur der Undeutlichkeit und Verschweigung wesentlicher Punkte, sondern auch der Verfälschung durch Zumischung von urspünglich Fremdem und Ungehörigem zu machen sei, und dass es nicht das Ansehn habe, als sei es aus dem Geiste eines alten von dem Sinne des Mythus erfüllten Dichters hervorgegangen, sondern mehr einen damit nicht vertrauten Sammler vermuthen lasse. So ist denn auch, was wir ferner über die aus dem Blute des Uranos erzeugten Giganten und Melischen Nymphen lesen, nicht anders als geeignet, dieses Urtheil zu bestätigen. Das freilich, was einigen Kritikern [1]) sehr anstössig gewesen ist, dass die Giganten gleich bei ihrer Entstehung in Waffen glänzend und mit Speeren in den Händen auftreten, lassen wir uns leichter gefallen, indem wir uns dabei an die aus den Zähnen des vom Kadmos erlegten Drachen entstehenden Spartoi in Böotien, — die bisweilen auch Giganten genannt werden, — oder an die in Kolchis vom Iason

---

[1]) Göttling, der überhaupt von geharnischten und speertragenden Giganten nichts wissen wollte, hat, da Hermann ihn dagegen an die Selinuntischen Sculpturen erinnerte, dies zwar in der zweiten Ausgabe zurückgenommen, beharrt aber doch dabei v. 186 für unecht zu erklären. Er sei von einem Rhapsoden eingeschoben, der dabei an Il. XVIII, 510 gedacht habe.

erlegten Streiter erinnern, die ebenfalls aus Drachenzähnen entstanden und, wie jene, gleich bei ihrer Entstehung in Waffen waren; aber der Grund, weswegen die Theogonie hier die Giganten als aus dem Blute des Uranos entstanden aufführt, ist nicht so leicht mit Sicherheit zu erkennen. Bei Homer, Od. VII, 58, ist von einem Gigantenvolke unter einem König Eurymedon die Rede, der das frevelhafte Volk ins Verderben gestürzt habe und selber dabei umgekommen sei. Ohne Zweifel haben wir anzunehmen, dass die Götter ihn und sein Volk ihrer Frevel wegen vertilgt haben. Seine Tochter, Periboia, wird vom Poseidon Mutter des Nausithoos, des Königs der Phäaken: die Phäaken aber stellen, Od. VII, 206, sich selbst mit den Giganten und den Kyklopen insofern gleich, als alle drei Völker *ϑεοῖς ἐγγύϑεν*, den Göttern nahe verwandt seien, d. h. näher als die sonstigen Menschen. Von den Kyklopen Homers nun haben wir oben gesehen, dass sie, von den hesiodischen ganz verschieden, ein riesiges Volk im fernen Westen waren. Von ihrer Abkunft erfahren wir nichts; nur dass der eine Polyphem ein Sohn des Poseidon heisst; die Phäaken, über deren Abkunft Homer ebenfalls nichts sagt, sind nach Andern, gleich den hesiodischen Giganten aus den Blutstropfen des entmannten Uranos entstanden. Als Gewährsmänner dafür werden Alcaeus und Acusilaus angegeben[1]): es ist aber kein Grund vorhanden, weswegen wir diese Vorstellung nicht auch schon der älteren Mythologie zuschreiben sollten. Demnach also erscheinen uns die Giganten als ein riesiges später untergegangenes Geschlecht. Von Riesen der Vorzeit ward, wie anderswo, so auch in Griechenland viel gefabelt. Arkadien, lesen wir[2]), wurde auch *Γιγαντίς*, Gigantenland, genannt, offenbar weil man die ersten autochthonischen (erdgeborenen) Bewohner als Riesen dachte. Auch Lykien, wo wir oben die Kyklopen gefunden haben, hiess *Γιγαντία*[3]), hatte also Riesen zu Bewohnern. Die Erdgeborenen (*γηγενεῖς*), welche die Molen des Hafens von Kyzikos gebaut hatten[4]), waren sichtlich ebenfalls Giganten. Auch auf Rhodos sollten einst, im Osten der Insel, Giganten gewohnt haben[5]), und dergleichen liesse sich noch mehr anführen.[6]) Es war aber ferner eine wenigstens nicht seltene Meinung,

---

[1]) Schol. Apoll. Rh. IV, 992.
[2]) Bei Steph. Byz. u. d. W.
[3]) Hesych. s. v. *Γιγαντία*. Etym. M. s. v. Lex. Seguer. in Bekk. Anecd. p. 232, 19.
[4]) Schol. Apollon. I, 987.
[5]) Diodor. V, 55.
[6]) Vgl. Opusc. ac. II p. 304 not. 93; auch Welcker, Götterlehre I. S. 789;

dass auch das Menschengeschlecht von den Giganten abstamme, also eine ausgeartete schwächere Nachkommenschaft derselben sei. Recht ausdrücklich finden wir dies bei einem Späteren, dem Dichter der orphischen Argonautik, v. 19., ausgesprochen; aber schon ein älteres, wahrscheinlich pindarisches Fragment, in dem von den Stammvätern der Menschen die Rede ist, nennt unter solchen auch den Giganten Alkyoneus. So ist es denn wenigstens gar nicht unglaublich, dass auch in dem Mythus, aus dem der Verfasser der Theogonie diese Entstehungsart der Giganten aufgenommen hat, die Giganten als die Ahnen und Vorfahren des späteren Menschengeschlechtes angesehn worden seien. Die Entstehungsart aus dem Blute des Uranos wurde gedichtet um ihren autochthonischen Ursprung anzudeuten: denn wie alle Erzeugnisse der frühesten Weltperiode, so mussten auch sie vom Uranos abstammen; aber doch nicht durch eigentliche Zeugung aus seinem Samen, weil sie dann ja wol gleich den andern Uraniden hätten unsterblich sein müssen, sondern nur aus den Blutstropfen, in welchen nicht die volle uranische Zeugungskraft war. Als Zeugniss übrigens, zwar nicht für diese Erklärung, aber doch für einen nähern Zusammenhang zwischen Giganten und Menschen möchte auch der V. 50 des Proömiums der Theogonie angesehen werden dürfen, wo, nachdem als Gegenstände des Gesanges der Musen zuerst, v. 44, die Herkunft der Götter von Uranos und Gaia, dann v. 47 die Macht und Herrschaft des Zeus angegeben, drittens dann zusammengestellt wird *ἀνθρώπων τε γένος κρατερῶν τε γιγάντων.* [1])

Was die Melischen Nymphen betrifft, so ist klar, dass sie Dryaden, Baumnymphen, undzwar speciell der Eschen sind, wie denn überhaupt diese Nymphenart nach den Bäumen benannt wird, die jeder angehören: also wie die Lindennymphe *Φιλύρα*, die Ulmennymphe *Πτελέα*, die Lorbernymphe *Δάφνη*, die Granatennymphe *Ῥοιά* [2]), so heisst die Eschennymphe *Μελία.* Aber wie kommen die Eschennymphen in der Theogonie an diese Stelle? Was darüber von Hermann und Creuzer, in ihrem Briefwechsel über Hesiod, vorgebracht worden, beruht lediglich auf der Voraussetzung, dass der Verfasser des Gedichtes sie mit den Giganten und den Erinyen nicht so zusammengestellt haben könne,

---

besonders aber Wieseler in d. Allg. Encyklop. d. W. u. K. I. sect. 62 S. 141, wo alles was die Giganten betrifft u. namentlich alle verschiedenen Umdeutungen des Namens und Versionen der Mythen aufs vollständigste zusammengestellt sind.

[1]) Vgl. Hermann. de myth. Gr. ant. Opusc. II. p. 178: *non videtur dubium esse, quin hominum originem et generatores dicere voluerit.*

[2]) Belege für die einzelnen s. Op. ac. II p. 128 not. 5.

wenn ihm nicht diese alle auch als Wesen von ähnlicher kosmogonischer Bedeutung erschienen wären: eine Voraussetzung, die nach dem anderswo von Hermann ausgesprochenen Urtheil, dass es jenem nicht um Verständniss, sondern nur um Zusammenstellung der mythischen Ueberlieferungen zu thun gewesen sei, schwerlich als berechtigt angesehn werden darf, und die jetzt auch zu Erklärungen über die Bedeutung der Erinyen, Giganten und melischen Nymphen verleitet hat, welche mit allem, was sonst in der Mythologie irgendwo über sie vorkommt, im allerauffallendsten und unversöhnlichsten Widerspruch stehn, und deswegen auch Niemandem als höchstens ihren Urhebern selbst gefallen haben oder gefallen können. Näher darauf einzugehn darf ich hier unterlassen, da ich schon anderswo ausführlich genug darüber gesprochen und ihre Unglaublichkeit ins Licht gestellt habe. Auch wüsste ich nicht, dass irgend Jemand ihnen zugestimmt hätte. Mehr Beifall aber möchte bei Manchen die von Preller in der Griech. Mythologie I S. 43 vorgetragene Ansicht finden, nach welcher die Giganten, die melischen Nymphen und die Erinyen sämmtlich „Dämonen der Rache, der rohen Gewalt, der blutigen That" sein sollen, wozu denn angemerkt wird, „die melischen Nymphen werden in dieser Verbindung aus demselben Grunde genannt, weswegen in den W. u. T. (in dem Abschnitt über die Menschenalter) das dritte Geschlecht aus Eschen geschaffen wird, weil nämlich der Schaft der blutigen Stosslanze gewöhnlich von der Esche genommen wurde." Demnach würde also der Sinn des Mythos wol dieser sein, dass nach der Entmannung des Uranos, als Kronos die Herrschsft gewonnen, rohe Gewalt, blutige Kämpfe, Thaten der Rache in die Welt gekommen seien. Mit dem, was sonst über die Zeiten des Kronos in der Mythologie vorkommt, verträgt sich das nicht leicht, und dass, weil die Speerschäfte aus Eschenholz gemacht zu werden pflegten, deswegen auch die Nymphen der Eschen als Dämonen blutiger Kämpfe angesehen sein sollten, ist weder an sich recht glaublich, noch stimmt es zu dem, was wir sonst über diese hören. Die Giganten allerdings werden uns bei Homer als ein frevelhaftes Geschlecht genannt, und die spätere Mythologie weiss sogar viel von Kämpfen derselben selbst gegen die Götter zu erzählen; aber unsere Theogonie verräth nirgends, dass sie davon etwas wisse, und wenn auch zuzugeben ist, dass sie sie nicht blos als riesenhaft, sondern auch als roh und kampflustig gedacht habe, worauf v. 186 deutet, so ist doch kein Grund vorhanden, weswegen sie hier vielmehr als Symbole blutiger Kämpfe denn als Vorfahren des Menschengeschlechts zu nehmen sein

sollten. Noch weniger aber können wir dem Umstande, dass in den W. u. T. das eherne Menschengeschlecht vom Zeus aus Eschen geschaffen wird, irgend einige Beweiskraft für die von Preller angenommene Bedeutung der Eschennymphen zugestehn. Die Menschen des ehernen dem Heroenalter zunächst voraufgehenden Geschlechtes werden allerdings als übermüthige kampflustige Recken geschildert, und sind insofern ganz den Giganten ähnlich, aber dass Zeus sie aus Eschen schafft, das lässt sich viel natürlicher, als aus der Verwendung des Eschenholzes zu Speerschäften, aus dem Glauben des Alterthums erklären, dass die Menschen überhaupt ursprünglich von Bäumen entstanden seien. Dass dieser Glaube, wenn auch keineswegs der alleinige, doch wenigstens ein sehr vorherrschender gewesen sei, ist aus einer Menge von Stellen zu erkennen. Zu den homerischen Versen, Od. XIX, 163:

ἀλλὰ καὶ ὧς μοι εἰπὲ τεὸν γένος ὁππόθεν ἐσσί·
οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης,

bemerken die alten Ausleger, dass sie sich eben auf diesen Glauben beziehen (freilich mit Hinzufügung einer Erklärung seiner Entstehung, die wir ihnen gern erlassen), und auch Platon, in der Apologie p. 34 D., versteht die Verse auf diese in der That ja auch allein mögliche Weise. *Δενδροφυεῖς ἀναβλαστόντες* heissen dieser Vorstellung gemäss die Menschen in einem pindarischen Fragmente, dessen wir bereits oben bei den Giganten gedacht haben: *ἁμῶν αἱ πρότεραι ματέρες εἰσὶ δρύες*, heisst es im einem Epigramm der Anthologie IX, 312: und dergleichen liesse sich aus späteren Dichtern noch vieles anführen. Dass bei *δρύες* nicht nothwendig an Eichen zu denken sei, braucht wol kaum erinnert zu werden. Vielmehr sind es meistens Eschen, von denen die Menschen entstanden. Daher heisst das Menschengeschlecht mit dichterischem Ausdruck *μελίας καρπός* (bei Hesychius): *μελιηγενέες οἱ πρώην ἄνθρωποι* sagt ein Scholiast zu Il. XXII, 127, und auch alte Erklärer der Theogonie haben erkannt, dass die Eschennymphen in unserer Stelle aus diesem Grunde aufgeführt seien. Fragt man nach dem Grunde, weswegen gerade die Eschen vorzugsweise vor andern Bäumen es sind, von denen man die Menschen entsprossen dachte, so lassen sich darüber allerlei Vermuthungen aufstellen, auf die wir uns hier nicht einlassen können. Ich begnüge mich zu bemerken, dass sie nicht blos in der griechischen sondern auch in andern Mythologien so bevorzugt sind.

Nach allem diesen, denke ich, wird man wol geneigt sein, sich der

Ansicht anzuschliessen, die ich bereits anderswo vorgetragen habe, nämlich dass, da die Eschen als erste Mütter, die Giganten aber als Ahnen des Menschengeschlechts gedacht wurden, nichts näher liege als die Annahme, dass die Eschennymphen eben durch die Giganten zu Müttern der Menschen geworden seien, so dass wir in dem Mythus einen echt poetischen Ausdruck für den Volksglauben von der Entstehung des Menschengeschlechtes zu erkennen haben. Dass der Verfasser unserer Theogonie diese so naheliegende und von den alten Erklärern wohl erkannte Bedeutung des Mythus nicht auch sollte erkannt haben, ist kaum zu glauben. Wenn es überhaupt in seiner Absicht gelegen hätte, die Mythen nicht blos kurz zusammenzustellen, sondern auch an ihren Sinn zu erinnern, so hätte sich das leicht durch einen einzigen kleinen Vers thun lassen, wie etwa *ἐκ τῶν δὴ γένος ἐστὶ καταθνήτων ἀνθρώπων*; aber das lag nun einmal nicht in seiner Absicht. Dass es nun so an einer ausdrücklichen Angabe über die Entstehung des Menschengeschlechts in dem Gedichte gänzlich fehlt, ist Manchem als ein wesentlicher Mangel vorgekommen, und man hat sich deswegen eingebildet, dass wol eine Lücke angenommen werden müsse, zwar nicht hier, aber weiter unten, wo vom Prometheus die Rede ist, der ja bekanntlich oft genug als Schöpfer der Menschen dargestellt worden ist. Wie grundlos aber diese Einbildung sei, werden wir an der betreffenden Stelle zu besprechen haben.

Es folgt nun ferner die Entstehung der Aphrodite aus dem Schaum, der den ins Meer geworfenen Zeugungsgliedern des Uranos entquillt; das Wesen der Aphrodite aber wird genauer, als es bei andern Göttern zu geschehen pflegt, durch v. 203ff. angegeben, nämlich dass sie bei Göttern und Menschen walte über magdliches Kosen, Lächeln und Berückung und süsse Freuden der Liebeslust und Zärtlichkeit. Sie ist also die Göttin der geschlechtlichen Liebe. Wir dürfen aber diesen Begriff noch über den Kreis hinaus erweitern, den die Theogonie angiebt. Denn, wie es in dem homeridischen Hymnus heisst, „sie erregt das süsse Liebesverlangen nicht blos bei Göttern und Menschen, sondern auch bei den geflügelten Vögeln und allen Thieren, welche die Erde nährt und das Meer: alle freuen sich der schönbekränzten Kythereia." Darum gesellt sich auch Eros zu ihr (v. 201): das Amt, das ihm früher obgelegen, hört nun insofern auf, als keine kosmischen Entstehungen aus den von ihm angeregten Elementarkräften mehr erfolgen, sondern nur noch aus Verbindungen zwischen Mann und Weib, welche, indem sie sich paaren, Kinder von

gleicher Natur wie sie selbst sind erzeugen, was denn auch von allen weiterhin aufgezählten Erzeugungen gilt, mit Ausnahme der Nachtgeburten, v. 211, womit es eine eigene dort in Betracht zu ziehende Bewandtniss hat. Man hat an der jetzt dem Eros im Gefolge der Aphrodite zugewiesenen Stellung Anstoss genommen und sie der Bedeutung des kosmogonischen Gottes nicht recht entsprechend gefunden; gewiss mit Unrecht. Dass auch oben, wo von diesem die Rede war, Eigenschaften von ihm ausgesagt werden, die von denen des aphrodisischen Genossen nicht verschieden sind, haben wir schon dort bemerkt, und auch Platon, oder genauer zu reden Phädros im platonischen Symposion, S. 178 B., hält den Eros, der jetzt unter den Menschen waltet, nicht für verschieden von dem kosmogonischen. Ein sachlicher Anstoss, der uns nöthigte, die Verse 201—206 als ein späteres Einchiebsel anzusehen, dürfte darum nicht vorhanden sein. Nur das kann befremden, dass hier ausser Eros auch Himeros genannt wird, von dem wir noch nichts in der Theogonie gehört haben. Das mag als eine Inconsequenz des Verfassers getadelt werden [1]); weitere Schlüsse daraus zu ziehen möchte ich mir nicht erlauben.

Die Dichtung vom Ursprung der Aphrodite, wie ihn die Theogonie angiebt, lässt sich aus mehreren Anlässen erklären. Zunächst schien der Name auf *ἀφρός* zu deuten: die Schaumgeborene [2]); und dass sie zuerst an Kythera, dann auf Kypros ans Land steigt, beruht auf ihren Beinamen Kythereia und Kypris, mit denen sie nicht weniger häufig als mit ihrem eigentlichen Namen genannt wird. Dass sie zuerst nach Kythera und von da erst nach Kypros kommt, ist freilich eine Umkehrung des wahren Verhältnisses: wir wissen geschichtlich, dass Aphrodite, d. h. ihr Cultus, von Kypros aus nach Kythera gekommen und sich von dort aus weiter verbreitet habe. [3]) Diese Aphro-

---

[1]) Insofern er nämlich, woran nicht zu zweifeln scheint, Himeros als eine besondere Person neben Eros angesehen wissen wollte. Einige thaten das nicht, sondern erklärten *Ἵμερος* nur für einen andern Namen des Eros. Cornut c. 25 p. 142. Auch Antipater aus Sidon nennt den Eros des Praxiteles in einem Epigramm *τὸν ἐνὶ Θεσπιάδαις γλυκὺν Ἵμερον.*

[2]) Dies ist bekanntlich die vorherrschende Meinung der Alten, doch hat auch Hermann, welcher Op. II p. 177 *Ἀφροδίτη* durch *Spumicita* übersetzt u. dies auf *coïtus appetentia* deutet, einen Vorgänger an Cornutus, der p. 133 die zur Begattung reizende Göttin so benannt sein lässt *διὰ τὸ ἀφρώδη τὰ σπέρματα τῶν ζώων εἶναι.* Vgl. auch Schol. Il. V, 371. Natürlich hat es auch an andern Deutungsversuchen und Etymologien, und zwar theils aus dem Griechischen theils aus dem Semitischen oder sonst einer fremden Sprache, nicht gefehlt. Ich glaube aber nicht, dass meine Leser es mir verdenken werden, wenn ich mich hier nicht weiter darauf einlasse.

[3]) Die Umkehrung des Verhältnisses in der Theogonie glaubt Voss, alte

dite, die kyprische oder kytherische, wird aber auch speciell als *Οὐρανία* bezeichnet, und wenn gleich dadurch ursprünglich nicht ihre Entstehung vom Uranos ausgesagt war, so konnte es doch leicht so gedeutet werden, und der theogonische Dichter um so eher veranlasst werden, die Entstehungsart so wie er gethan hat darzustellen, je mehr darin auch eine ganz angemessene physische Bedeutung lag und sich so der Name Aphrodite erklären liess. Ungehörig aber ist jedenfalls v. 200 das Ephiteton *φιλομμηδής* mit seiner Etymologie, da es ja gar nicht auf die Entstehung aus den *μήδεσι* des Uranos deuten kann, sondern, angenommen es sei überhaupt richtig, auf etwas ganz anderes.[1]) Aber auch der vorhergehende Vers 199 ist nicht nur vollkommen überflüssig, da das Epitheton *Κύπρις* oder *Κυπρογενής* gar keiner Erklärung bedurfte, sondern er steht auch mit v. 192. 3. im auffallenden Widerspruch, da ja Aphrodite gar nicht auf Kypros erst geboren ist. Endlich ist auch v. 196 gewiss eine unechte Zuthat, da er eine neben v. 195 und 197 ganz unnöthige und zwecklose Erklärung enthält. Mit Ausschluss dieser drei Verse aber bieten die übrigen nichts dar, was uns hindern könnte, sie dem Verfasser unserer Theogonie abzusprechen. Uebrigens kam die gleiche Entstehungsgeschichte der Aphrodite auch in einer orphischen Theogonie vor, in derjenigen, welche Damascius die gewöhnliche (*τὴν συνήθη*) nennt, aus der die Neuplatoniker ihre Anführung zu machen pflegen. Von dieser lässt sich erweisen, dass sie unter den Händen späterer Orphiker vielfache Aenderungen und Erweiterungen erfahren habe, und ob die Stellen, wo sie mit unserer Theogonie, zum Theil selbst wörtlich, übereinstimmt, aus ihr in diese, oder umgekehrt aus dieser in jene geflossen seien, wird sich schwerlich jemals mit Sicherheit ermitteln lassen, und wer sich einbildet, diese Partie von der Aphrodite wegen der Uebereinstimmung mit der orphischen Theogonie dem Onomakritus zuschreiben zu können, der steht nicht auf dem festen Boden der Kritik, sondern auf dem unsichern der Hariolation. — Dass die homerische Mythologie nichts

---

Weltk. (in den Krit. Bl. II S. 328), daraus erklären zu können, dass dem Dichter der kyprische Cult weniger bekannt als der kytherische gewesen sein möge.

[1]) Der Metaphrast der Ilias IV, 10 scheint auch im homerischen Texte *φιλομμηδής* für *φιλομμειδής* gelesen zu haben. Grammatiker, die Mützell p. 263 anführt, erklärten aber auch *φιλομειδής* nicht für gleichbedeutend mit *φιλόγελως*, wie es gewöhnlich gedeutet wurde, sondern hielten es für eine äolische, böotische Form statt *φιλομηδής*, indem mundartlich *ει* statt *η*, *μείδεα* statt *μήδεα* gesprochen sei. Dafür hat sich jüngst auch Bergk erklärt, im Philol. XVI, 581. Creuzer, Br. an Herm. S. 143, hält das Ephiteton für ein mysteriös bedeutsames; mit ihm Welcker, die Trilog. Prom. S. 286, der jedoch in der Götterlehre I S. 668 nicht mehr recht daran zu glauben scheint.

von der Schaumgeburt der Aphrodite weiss, sondern die Göttin nur als Tochter des Zeus und der Dione kennt, ist bekant. Von der Dione werden wir unten zu v. 354 zu reden haben. Jetzt wollen wir nur erwähnen, dass auch die orphische Theogonie von einer Aphrodite, einer zweiten neben der Schaumgeborenen, wusste, die vom Zeus nicht ohne eine gewisse Betheiligung der Dione entsprossen war, aber auf eine Weise, über die wir am schicklichsten den alten Berichterstatter selbst reden lassen. Bei Proclus zum Cratylus p. 116 lesen wir: *Τὴν δὲ δευτέραν Ἀφροδίτην παράγει μὲν ὁ Ζεὺς ἐκ τῶν ἑαυτοῦ γεννητικῶν δυνάμεων, συμπαράγει δὲ αὐτῷ ἡ Διώνη, πρόεισι δὲ ἡ θεὸς ἐκ τοῦ ἀφροῦ κατὰ τὸν αὐτὸν τῇ προτέρᾳ τρόπον· λέγει δ' οὕτως ὁ θεολόγος·*

τὸν δὲ πόθος πλέον εἷλ', ἀπὸ δ' ἔκθορε πατρὶ μεγίστῳ
αἰδοίων ἀφροῖο γονή, ὑπέδεκτο δὲ πόντος
σπέρμα Διὸς μεγάλου· περιτελλομένου δ' ἐνιαυτοῦ
ὥραις καλλιφύτοις τέκ' ἐγερσιγέλωτ' Ἀφροδίτην.

Wir halten hier einstweilen inne, um noch über Einzelnes in dem vorliegenden Abschnitt ein Paar Bemerkungen nachzutragen. Zunächst das Werkzeug, mit welchem Gaia den Kronos zur Entmannung des Uranos ausrüstet, heisst, v. 175, *ἅρπη*, wird aber auch, v. 162, *δρέπανον* genannt. Eigentlich ist *ἅρπη* ein Schwert, welches neben der geraden auch eine haken- oder sichelförmig gekrümmte Klinge hat, ein *ensis hamatus* oder *falcatus*, wie es lateinische Dichter nennen. [1]) In den homerischen Gedichten kommt der Name nicht vor: Spätere rüsten den Perseus mit der Harpe aus, Euripides auch den Herakles zum Kampfe gegen die Lernäische Hydra: dass sie aber auch in der Wirklichkeit jemals unter den Griechen als Waffe gebräuchlich gewesen sei, ist nicht erweislich und nicht wahrscheinlich. Auch der Name, obgleich er mit *ἁρπάζω* verwandt scheinen könnte, ist doch wol nicht griechisch sondern semitisch, *hereb* oder *chereb*. Die Macedonier sagten dafür *γόρπη*. [2]) Doch wird mitunter der Name auch gebraucht, wo keineswegs an ein Schwert mit einer Doppelklinge zu denken ist, sondern an eine einfache Sichel, wie sie in der Ernte gebraucht wird, und so hat ihn Hesiod in den W. u. T. v. 573. Gewiss hat auch der Verfasser der Theogonie hier nur an eine Sichel gedacht

---

[1]) Vgl. Jahn, Archaeol. Beitr. S. 256. — *Ἀδάμας*, v. 161, ist hier, wie im Schilde des Herakl. v. 137, nur für hartes Eisen, Stahl zu nehmen. Diamant bedeutet das Wort erst bei Theophrast v. d. Steinen §. 19. S. Pinder de adamante (Berolin. 1829) p. 24 ff.

[2]) Vgl. Christ, griech. Lautlehre S. 87.

und ἅρπη lediglich als Synonym von δρέπανον genommen. Was es aber mit der Sichel in den Händen des Kronos ursprünglich für eine Bewandtniss haben möge, kommt vielleicht später zur Sprache. — In v. 176 sind ohne Zweifel beide, Nyx ebensowohl wie Uranos, als Personen zu denken. Indem der persönliche Uranos die persönliche Nyx herbeiführt, verdunkelt sich zugleich der physische Himmel durch die physische Nacht: beides hängt genau mit einander zusammen, gemäss der oben zu v. 133 dargelegten Ansicht. Sowenig man also hier οὐρανός, als Appellativum, mit kleinem Anfangsbuchstaben schreibt, ebensowenig darf νύξ so geschrieben werden.[1]) In den nächstfolgenden Worten ist der Zusammenhang der Structur ἀμφὶ δὲ Γαίῃ ἱμ. φιλ. ἐτανύσθη durch das zwischengeschobene ἐπέσχετο unterbrochen, wie oben v. 157 zwischen ἀποκρύπτασκε und das dazu gehörige γαίης ἐν κευθμῶνι die Worte καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε eingeschoben waren. Dergleichen Beispiele sind häufig genug[2]) und dürfen also keinen Anstoss geben. Bei v. 189 sind Zweifel erhoben, ob die Landschaft Epirus zu verstehen sei, oder ob ἤπειρος hier, wie bei Homer Od. V, 350, wo Odysseus die Binde der Leukothea πολλὸν ἀπ' ἠπείρου ins Meer zu werfen angewiesen wird, nur die appellative Bedeutung habe.[3]) Man könnte, um das erstere glaublich zu finden, sich denken, der Dichter habe die Landschaft Epirus deswegen gewählt, weil hier vorzugsweise die Göttin verehrt wurde, die in der homerischen Mythologie Mutter der Aphrodite war und bisweilen auch ganz mit ihr identificirt ward. Dass von einigen Alten, wenn auch nicht aus diesem allerdings nichts weniger als triftigen Grunde, wirklich Epirus als der Schauplatz der That des Kronos angesehen sei, kann man wol vermuthen, weil man den Namen Drepane, den einst Korkyra trug, von der in dieser Gegend weggeworfenen Sichel des Kronos ableitete.[4]) Für die Erklärung unserer Stelle folgt natürlich nichts daraus, und das Einfachste wird wol auch das Rechte sein, nämlich dass der Dichter nicht an die Landschaft Epirus, sondern blos an das Festland überhaupt gedacht habe.[5]) — Endlich wenn v. 202 der Dichter die Aphrodite unter das

---

[1]) Wie es nach Gruppe's Vorgang Köchly S. 19 gethan hat.

[2]) Gesammelt z. B. v. Lobeck zu Soph. Ai. v. 476 p. 267. Nitzsch zur Od. III p. 52. Wex zu Soph. Antig. p. 313. Pflugk zu Eurip. Androm. v. 144 u. noch von vielen Andern.

[3]) S. Mützell p. 419.

[4]) Vgl. Schol. Apoll. Rh. IV, 983. Andere trugen die Geschichte auf das achäische Vorgebirge Drepanon, noch Andere auf die Sicilische Stadt dieses Namens über.

[5]) Die Frage, seit welcher Zeit das Wort sich als Eigenname der Landschaft

Geschlecht der Götter, *θεῶν ἐς φῦλον*, treten lässt, so kann, wer die Sache streng nehmen will, fragen, was denn für Götter ausser den zwölf sogenannten Titanen und ihren Eltern damals, als Aphrodite entstanden, in der Welt gewesen seien, und ob für diese der Ausdruck *θεῶν φῦλον* recht passend scheine. Indessen werden hoffentlich nicht allzuviele es so strenge nehmen, sondern bedenken erstens, dass die Titanen ja doch auch *θεοί* sind und in der Theogonie oft genug so genannt werden, und zweitens dass v. 190 ausdrücklich gesagt ist, zwischen der Entmannung des Uranos und der Entstehung der Aphrodite sei lange Zeit verstrichen, während welcher die Zeugungstheile im Meere geschwommen. Gleich nach ihrer Entstehung brauchen wir aber auch die Aphrodite nicht unter die Götter treten zu lassen, sondern können ihr dazu einige Frist gönnen. So gewinnen wir einen unbestimmten Zeitraum, während dessen immerhin von den Titanen Kinder und allenfalls auch Kindeskinder entstehen mochten, die denn füglich als *φῦλον θεῶν*, — worunter man sich doch am liebsten eine nicht gar kleine Anzahl denkt, — bezeichnet werden konnten, zumal Götterkinder sich unendlich viel schneller zu voller Kraft entwickeln als Menschenkinder. [1]) Dies dürfte hinreichen um den Dichter auch gegen kleinmeisterliche Krittler in Schutz zu nehmen: Verständige werden keine solche Vertheidigung erforderlich finden, sondern sich erinnern, dass ein Gedicht keine Geschichte ist und in der Mythologie die Chronologie nicht viel zu sagen hat.

Es bleibt jetzt noch übrig, auch auf das Verhältniss dieser Partie zu der vermeintlichen echten Urtheogonie und ihrer Umarbeitung einen Blick zu werfen. Die zwölf Verse von 161—172 lassen sich füglich in vier Triaden abtheilen, und werden deswegen der Urtheogonie zugeschrieben. Hätte der Umarbeiter diese vier Triaden zu ebensovielen Pentaden erweitern wollen, so würde er jeder derselben zwei Verse, in Allem also acht Verse haben hinzudichten müssen. Dazu fehlte es hier sichtlich an Stoff; glücklicher Weise aber fanden sich unter jenen zwölf Versen zwei, 163 u. 172, die sich ohne Nachtheil entbehren liessen, und die übrig bleibenden zehn fügten sich dann ganz gut zu zwei Pentaden. So also bestand hier die Thätigkeit des Umarbeiters nicht, wie sonst, in Erweiterung, sondern in Verkürzung der Urtheogonie.

---

geltend gemacht habe, bleibt dabei ganz aus dem Spiele. Sie würde sich übrigens auch schwerlich sicher beantworten lassen.

[1]) Zum Beweise kann der Hymnus auf den Delischen Apollon dienen, v. 127. Vgl. auch Theog. v. 492. Callim. h. in Iov. 56. Quint. Smyrn. VI, 205.

Die nächsten vier Triaden in dieser bestanden aus den Versen 173. 4. 5. 176.8.9. 180.1.2. 183.4.5, von denen jedoch zwei nicht ganz dieselben waren, die wir jetzt im Texte lesen, sondern v. 178 lautete *πᾶς τέταϑ'· ἐκ δὲ λόχοιο* (für *πάντῃ· ὃ δ' ἐκ λοχεοῖο*), v. 180 aber, der erste der dritten Triade, wiederholte zu Anfang dasselbe Wort, mit dem die vorhergehende zweite Triade geschlossen, *ἅρπην*, wofür in unserm jetzigen Texte *μακρήν* steht. Um nun diese vier Triaden in Pentaden zu verwandeln ergriff der Ueberarbeiter drei verschiedene Mittel. Er zog erstens den Vers, mit dem die zweite Triade begann, noch mit zu der ersten, und setzte zweitens um die Pentade voll zu machen und einen Abschluss der Construction zu gewinnen, einen selbstgemachten Vers hinzu, *ἱμείρων φιλότητος ἐπέσχετο, πᾶς τ' ἐτανύσϑη*, der sich auch in unserm Text als v. 177 findet, jedoch nicht ohne Abänderung. Der zweite Vers der zweiten Triade, der sich aufs engste an den ersten anschloss, konnte jetzt, da dieser von ihm getrennt und in andere Verbindung gebracht war, nicht ohne Aenderung zum Anfangsverse der zweiten Pentade gebraucht werden. Deswegen wurde, drittens, für *πᾶς τέταϑ'· ἐκ δὲ λόχοιο πάϊς ὠρέξατο χειρί* jetzt geschrieben *αὐτὰρ ὁ ἐκ λεχρίοιο πάϊς ὠρέξατο χειρί*. An diesen konnten sich nun die nächsten Verse der Triaden, nämlich der Schlussvers der zweiten und die drei der dritten anschliessen (v. 179—182), nur dass die jetzt nicht mehr passende Wiederholung des *ἅρπην* beseitigt werden musste, wofür es denn leicht war *μακρήν* zu setzen. Die nun noch übrige Triade, v. 183.4.5., konnte zur Pentade nur durch Zusatz von zwei neuen Versen gemacht werden. Deswegen musste der Pentadist diese herbeischaffen, und er that dies indem er einen Vers über die Waffen der am Schluss der Triade erwähnten Giganten anbrachte, in einem zweiten aber sich erlaubte die Melischen Nymphen als gleich den Giganten aus dem Blute des Uranos entsprossen vorzuführen, von denen in der Urtheogonie gar nicht die Rede gewesen war. An den auf diese Weise zu Stande gebrachten drei Pentaden hat der Compositor unseres gegenwärtigen Textes wenig geändert. Nur für *πᾶς τ' ἐτανύσϑη*, womit die erste Pentade abgeschlossen wurde (v. 177), schrieb er *καί ῥ' ἐτανύσϑη* und verband dies mit dem folgenden (dem ersten der zweiten Pentade) dadurch, dass er für *αὐτὰρ ὃ ἐκ λεχρίοιο* schrieb *πάντῃ· ὃ δ' ἐκ λοχεοῖο*, [1])

[1]) Die Ansichten der Alten über diese nur hier vorkommende Form s. bei Mützell p. 204 u. 417. Man erkennt daraus, dass sie den Grammatikern wenigstens nicht unzulässig vorgekommen, und kann darauf vielleicht die Vermuthung

und es also unmöglich machte nun noch zwei Pentaden hier zu erkennen: oder wenigstens unmöglich machen wollte: denn dass ihm seine Absicht nicht gelungen, beweist ja die neue Reconstruction. Dem Pentadisten weist diese nun ferner alles das zu, was wir jetzt über Aphrodite lesen, einige Verse ausgenommen, nach deren Ausscheidung nur zwei Pentaden übrig bleiben, bestehend aus v. 188.9. 190.91.92 u. 194.5.7.8.202. Auch diese aber ist der Compositor unseres Textes beflissen gewesen zu verderben. Die erste Pentade schloss mit dem Satz: *πρῶτον δ' ἱεροῖς προσέκνρσε Κυθήροις*, v. 192; jener hat dafür geschrieben *πρῶτον δὲ Κυθήροισι ζαθέοισιν* und das Verbum dazu in den folgenden von ihm hinzugethanen Vers gesetzt, *ἔπλητ'· ἔνθεν ἔπειτα περίρρυτον ἵκετο Κύπρον*, v. 193. Dass ihn blos der Gedanke, Kypros dürfe hier nicht mit Stillschweigen übergangen werden, geleitet haben sollte, ist gewiss weniger wahrscheinlich, als dass er nur die Pentade habe verderben wollen. Nach ihm sind aber noch schlimmere Verderber eingebrochen, von denen die Verse 196. 199. 200 herrühren, deren Vertheidigung zu übernehmen schwerlich irgend Jemand sich entschliessen wird. Weniger anstössig ist v. 201 *τῇ δ' Ἔρος ὡμάρτησε* u. s. w., den freilich der Pentadist auch nicht gehabt haben kann, und um deswillen jetzt die früher gesetzten Nominative (in v. 202) *γεινομένη* u. *ἰοῦσα* in die Dative *γεινομένῃ* und *ἰούσῃ* haben verwandelt werden müssen. Wer also sich zum Glauben an die Köchlyschen Pentaden bekennt, der muss diesen Vers ausstreichen. Dasselbe gilt von den folgenden Versen, weil es nur vier sind, 203—206. Dass sich gegen ihren Inhalt nichts Erhebliches einwenden lasse, scheint auch Hermann erkannt zu haben. Denn in der Abhandlung de theog. forma antiquissima, in welcher er ebenfalls eine pentadische Composition des Gedichtes darzulegen unternimmt, hat er auch die ganze jetzt besprochene Stelle in drei Pentaden gebracht. Die erste be-

---

gründen, dass sie dieselbe nicht blos an der vorliegenden Stelle, sondern auch sonst gefunden haben mögen. Doch das ist freilich sehr ungewiss. Das von Köchly hergestellte *ἐκ λεχρίοιο* wird empfohlen durch den bereits von Mützell citirten Vers des Antimachus bei Plutarch. Quaest. Rom. c. 42:

λέχρις δὲ δρεπάνῳ τέμνων ἀπὸ μήδεα πατρὸς
Οὐρανοῦ Ἀκμονίδεω λάσιος Κρόνος ἀντιτέτυκτο.

Uebrigens wollte schon L. Ahrens (bei Gruppe S. 157) *ἐκ λεχρίοιο* geschrieben, die ganze Stelle aber so gekürzt wissen:

ἀμφὶ δὲ Γαίῃ
πλέχθη· ὁ δ' ἐκ λεχρίοιο φίλου ἀπὸ μήδεα πατρὸς
ἐσσυμένως ἤμησε, πάλιν δ' ἔρριψε φέρεσθαι.

so dass zwei und ein halber Vers auszustreichen wären. So viel hat doch kein anderer der neuen Kritiker verlangt.

steht aus v. 188.9.191.2.3; v. 190 wird ausgestrichen und kann auch in der That nicht für unentbehrlich gelten; die zweite aus v. 194.5.7.8. 9, wo also nur der auch von uns verworfene v. 196 gestrichen, v. 199 aber verschont worden ist (in dem natürlich wol *Κυπρογενῆ* für *Κυπρογένειαν* zu lesen sein wird), die dritte aus 201.2.3.4.6. Dass v. 200 als unecht gestrichen werden musste, kann wol kaum bezweifelt werden: eher könnte man zweifeln, ob statt v. 205 nicht vielmehr v. 204 zu streichen gewesen wäre. Doch das ist jetzt gleichgültig; jedenfalls aber bleibt uns nun die Wahl freigestellt, ob wir die Köchlyschen oder die Hermannschen Pentaden vorziehen, oder vielleicht selbst noch andere zu bilden versuchen, oder endlich ob wir nicht lieber auf diese ganze Pentadenbildnerei Verzicht leisten wollen.

Mit der Entmannung des Uranos müssen wir uns die erste Periode der Weltentwickelung abgeschlossen denken. Bevor nun die Theogonie zur Aufzählung der in der folgenden Periode erfolgenden Entstehungen übergeht, werden ein Paar Verse eingeschaltet, die uns über die Benennung der Titanen Belehrung geben sollen: Uranos habe die Söhne, die gegen ihn gefrevelt, wegen dieses ihres frevelhaften Strebens die Streber, *Τιτᾶνες* von *τιταίνω*, genannt und ihnen zugleich verkündigt, dass sie die Busse (*τίσιν*) dafür in Zukunft zu erleiden haben würden. Das schroffe und unvermittelte Eintreten dieser Notiz ist, ebenso wie ihre Beschaffenheit selbst, begreiflicher Weise Gegenstand grossen Anstosses gewesen. Die neueste Kritik hat entschieden, dass die triadische Urtheogonie von dem Namen der Titanen gar nichts gesagt, die pentadische aber die vier Verse darüber gleich hinter der Erwähnung der Geburt des Kronos, also gleich nach v. 137 gegeben und mit diesem zu einer Pentade verbunden habe. Entbehren konnte offenbar diese erweiterte Theogonie sie nicht. Denn da sie in den folgenden Abschnitten mehrmals den Namen T i t a n e n zu gebrauchen hat, so war es erforderlich anzugeben, was denn die T i t a n e n seien. Bezog sich aber der Name auf die Frevelthat der Uraniden gegen ihren Vater, so sollte man denken, die Erklärung hätte wol aufgeschoben werden können, bis der Leser über diese Frevelthat selbst etwas gehört hätte. Dass der Pentadist es anders gemacht, ist offenbar eine Prolepsis, woran wir um so weniger Anstoss nehmen dürfen, da sie zu einer so erwünschten Pentade verhilft. [1]) Der spätere Compositor, vielmehr

[1]) Vielleicht könnte man auch an den Inf. aor. *ῥέξαι* und *γενέσθαι* Anstoss nehmen, die mindestens zweideutig sind, und für die man, da ja von erst noch bevorstehenden Dingen die Rede ist, Inf. fut. erwarten sollte. Der Restitutor der Pen-

Gegner als Freund der Pentaden, hat sich natürlich auch nicht bewogen gefunden, die Prolepsis beizubehalten, sondern es für schicklicher geachtet, zunächst die Frevelthat und, was sich davon gar nicht trennen liess, die unmittelbaren Folgen der Entmannung des Uranos zu berichten, und dann erst den Leser über den Namen, der den Frevlern wegen ihrer That gegeben sei, gleichsam nachträglich zu belehren. Dass dies nun auf schroffe und unvermittelte Weise geschieht, ist nicht zu leugnen, und homines elegantioris iudicii könnten es anders wünschen; aber für homines elegantiores ist die Theogonie überhaupt nicht gemacht. Dass die Namenserklärung selbst ganz gewiss unrichtig ist, wird man dem Dichter schwerlich zum Vorwurf machen wollen. Eine richtigere oder doch probablere werden wir vielleicht später zu finden versuchen. Ein anderes Bedenken, das man erhoben hat, nämlich wie Uranos hier in der Mehrzahl sprechen könne, da doch nur einer, Kronos, die That verübt hatte, erledigt sich wol durch die nahe liegende Entgegnung, dass doch auch die Geschwister des Kronos als Mitwisser dabei betheiligt, und dies dem Uranos natürlich nicht unbekannt gewesen sei.

Dem Berichte über die Nachkommenschaften der einzelnen Söhne und Töchter der Gaia und des Uranos, dem eigentlichen Hauptinhalte des zweiten Theils der Theogonie, wird nun v. 211—232 eine Aufzählung von Ausgeburten der Nacht vorangeschickt, die an dieser Stelle zu finden Befremden erregt hat, indem man meinte, dass sie schicklicher bereits oben anzubringen gewesen wäre, wo von den Kindern der Nacht, dem Aether und der Hemera, die Rede war. Dorthin hat sie denn auch Hermann in seiner pentadisch componirten Theogonie versetzt, indem er v. 214 u. 213 auf v. 125 folgen liess, wo sich denn aus 123. 4. 5 mit diesen beiden zusammen eine Pentade ergab, die übrigen Verse aber sich mittels einer leichten Aenderung in v. 211, *ἣ δ' ἔτεκε* für *Νὺξ δ' ἔτεκε*, und einiger theils Athetesen theils Annahme von Lücken ohne Schwierigkeit in vier Pentaden bringen liessen. Indessen wenn man sich diese Nachtgeburten etwas aufmerksamer ansieht, so wird man sich leicht überzeugen, dass dort, wohin Hermann sie versetzt wissen will, keine richtige Stelle für sie war. Sie alle gehören einem Zustande der Welt an, wo diese bereits von individuellen Persönlichkeiten, und zwar namentlich von Sterblichen bevölkert ist, dergleichen es damals, als Aether und Hemera aus der Nacht entstanden, noch gar nicht gab. Folglich konnten auch jene damals noch

taden ist doch sonst nicht schüchtern: warum schrieb er denn nicht hier *ῥέξειν* und *τίσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι*?

nicht in die Welt treten. — Wir wollen sie nun nach der Reihe betrachten, wie sie die Theogonie freilich nicht in streng systematischer Ordnung namhaft macht.

Zuerst *Μόρος*, *Κήρ* und *Θάνατος*, drei Namen für den Tod, doch mit verschiedener Begriffsmodification. *Μόρος* bedeutet zwar zunächst das vom Schicksal bestimmte Loos, vorzugsweise ein unerwünschtes, wird aber auch in speciellerer Bedeutung von dem schicksalbestimmten Todesloose gesagt, und so haben wir das Wort offenbar auch hier zu nehmen, und müssen dann wol, wegen der daneben genannten *Κήρ*, namentlich an den natürlichen Tod denken. Denn *Κήρ* ist der gewaltsame, durch Waffen, Krankheiten oder sonstige Unfälle vor der naturgemässen Zeit erfolgende Tod. Der dritte Name *Θάνατος* bedeutet den Tod ganz im Allgemeinen, im Gegensatz gegen das Leben, mag er nun in Folge des *μόρος* oder als Wirkung einer *κήρ* eintreten. Ihn hier neben diesen beiden noch besonders aufzuführen wäre eigentlich nicht nöthig gewesen, ja man könnte, streng genommen, es tadeln. Indessen hat wol der Dichter, nachdem er die in der Poesie so häufig vorkommenden *μόρος* und *κήρ* eben dieses häufigen Vorkommens wegen nicht unerwähnt gelassen, auch noch den allgemeineren Ausdruck namentlich deswegen hinzugefügt, weil er daneben den *Ὕπνος* aufzuführen hatte, der gewöhnlich als Bruder des *Θάνατος* bezeichnet zu werden pflegt. Nichts ist häufiger als die Zusammenstellung dieser beiden, wie wir sie denn auch unten, in einem andern Abschnitte der Theogonie, v. 756 u. 759, als Geschwister neben einander finden. Auch das darf nicht unbemerkt bleiben, dass beiden wenigstens hier und da in Griechenland ein Cultus erwiesen [1]), sie also als persönliche Gottheiten gedacht wurden, während *Μόρος* und *Κήρ* nur in der Poesie oder in der Kunst personificirt worden sind.

Unmittelbar neben ihnen wird nun die Schaar der Träume oder Traumgötter (Traumdämonen, wenn man lieber will) genannt, die zu dem Schlafgotte in der nächsten Beziehung stehn, und von Einigen selbst seine Söhne genannt werden [2]), während Andere ihnen die Erde (*Χθών*) zur Mutter geben. [3]) Dass überhaupt über die Träume und was es mit ihnen für ein Bewandtniss habe, sehr verschiedene Ansichten gehegt worden, ist sehr begreiflich. Diejenigen, welche an besondere Traumgötter glaubten, dachten sich diese als dämonische Wesen, welche

[1]) Cult des Thanatos in Sparta bezeugt Plutarch Cleom. c. 9. Cult des Hypnos zu Trözen, Pausan. II, 31, 5.
[2]) Ovid. Met. XI, 633.
[3]) Euripides Hecub. v. 70. Iphig. T. v. 1261.

den oberen Göttern Gehorsam leisten und auf deren Gebot ihre Einwirkung auf die Seelen der Menschen bald in dieser bald in jener Weise ausüben.[1]) Es kommt aber auch vor, dass die Götter eigens ein Gebilde (*εἴδωλον*) schaffen, welches sie dem Schlafenden zusenden[2]), oder auch dass sie selbst es nicht verschmähen diese oder jene Gestalt anzunehmen und so zum Lager des Schlafenden zu treten und ihm Träume einzugeben.[3])

Der demnächst genannte Momos ist der Dämon der übelwollenden, feindseligen, bösgesinnten Tadelsucht. Als Person kennt ihn Homer noch nicht; doch scheint er schon von Stasinus in den Kyprien so dargestellt zu sein.[4]) Häufiger kam er in den sogenannten äsopischen Fabeln vor[5]): auch bei Plato erscheint er als Person[6]), und häufig macht Lucian von ihm Gebrauch. — Die Personification der neben ihm genannten *Ὀϊζύς*, Wehklage, Jammer, kommt meines Wissens nur hier vor.

Dann folgen die Hesperiden, Wesen ganz anderer Art, über deren Bedeutung und weshalb sie als Töchter der Nacht aufgeführt werden, aus der Angabe des Dichters, dass sie jenseits des Okeanos die Bäume mit den goldenen Aepfeln behüten, nichts mit Sicherheit zu erschliessen ist. Erwähnt werden sie auch anderswo häufig genug; es werden ihnen bald diese bald jene Eltern gegeben, ihre Zahl bald kleiner bald grösser angegeben, auch die Namen der einzelnen genannt und Deutungen über sie vorgetragen; das einzige aber, in dem Alle übereinstimmen, ist eben auch nur dies, dass sie die Hüterinnen der goldenen Aepfel seien, und dass sie im äussersten Westen ihren Platz haben, dort wohin man auch die Behausung der Nacht und den Himmelsträger Atlas versetzte. Diesen, den Atlas, nannten auch Manche ihren Vater, ihre Mutter aber entweder Hesperis oder irgend eine Nymphe[7]): Andere aber machten sie zu Töchtern des Hesperos.[8]) Die Angaben über ihre Zahl schwanken zwischen drei und

---

[1]) Z. B. Hom. Il. 6. [2]) Od. IV, 795. [3]) Od. VI, 15.

[4]) Schol. ad Il. 1, 5. Doch ist die Sache nicht gewiss. Vgl. Henrichsen, de carm. Cypr. p. 37.

[5]) Das bezeugt Arist. de part. anim. III, 2.

[6]) De Republ. VI, 487 A: *οὐδ' ἂν ὁ Μῶμος τόν γε τοιοῦτον μέμψαιτο.*

[7]) Diodor. IV, 27. Servius ad Aen. IV, 484. Mythogr. Vatican. I, 38 p. 13 Bod. Id. II, 161 u. III, 13, 5.

[8]) Servius l. l. — Mit der Theogonie, die sie zu Töchtern der Nacht macht, stimmt Hygin. fab. in., giebt ihnen aber auch den Erebos zum Vater. — Nach dem Scholiasten zu Apoll. Rh. IV, 1399 (Eudocia Viol. p. 434) wurden sie von irgend Einem auch Töchter des Phorkys und der Keto genannt. Was aber der Scholiast zu Eurip. Hippolyt. v. 742 angiebt, Pherekydes habe sie Töchter des Zeus und der

sieben.[1]) Ihre Namen sind Hesperis, auch Hespere oder Hesperusa, Aigle, Phaëthusa, Erytheïs, Arethusa.[2]) Mehr als diese, die doch wol nur als fünf angesehen werden können, sind nicht überliefert. Sie lassen sich ungezwungen auf die Abendzeit, auf die Abendröthe und deren Schimmer, und auf den erquickenden und befruchtenden Abendthau deuten[3]), und so haben denn auch die alten Ausleger der Theogonie gemeint, die Hesperiden seien die Abendstunden und die goldenen Aepfel seien die Sterne.[4]) Gewiss haben Viele so gedacht: ob aber auch der theogonische Dichter, lässt sich weder behaupten noch ableugnen. Halten wir uns an dem, was er uns sagt, von ihrem Aufenthalt jenseit des Okeanos und von den goldenen Aepfeln die sie unter ihrer Obhut haben, so mögen wir uns dabei auch an das erinnern, was wir bei Andern über diese goldenen Aepfel lesen. Sie waren ein Brautgeschenk, welches die Erde der Here dargebracht hatte, als sie sich mit dem Zeus vermälte. Here aber pflanzte sie in ihrem Garten, d. h. in dem Bezirke des Göttergartens, der ihr besonders zugehörte. Dieser aber lag ausserhalb der von Menschen bewohnten Erde im äussersten Westen der Welt, unweit der Gegend, wo Atlas den Himmel trug, *ἐσχατιῇ πρὸς νυκτός, πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο*, also wol auf einer Insel des Okeanos, und jeder der Olympier hatte dort seinen eigenen Bezirk.[5]) Den Sterblichen aber ist er unzugänglich: es lagert

---

Themis genannt, beruht ohne Zweifel auf einem Irrthum des Scholiasten, wie Heyne zu Apollodor. II, 5, 11 schon bemerkt hat.

[1]) Drei nennen Apollon. Arg. IV, 1427. Servius l. l. Lact. Plac. ad Stat. Theb. II, 280. Mythogr. Vat. II, 161 und Andere. Vier der Mythogr. Vat. III, 13, 5. Fünf standen im Tempel der Hera in der Altis zu Olympia, Bildwerke des Lakedämoniers Theokles. Pausan. V, 17, 1. Sieben zählt Diodor. IV, 27, ohne ihre Namen anzugeben, und ebensoviele nimmt der Scholiast zu Lucan. IX, 358, „*quibus intelliguntur septem liberales artes, quae custodiunt sapientiam.*“

[2]) Die Namen sind übrigens mehrfach durch die Abschreiber corrumpirt, wie Hestia für Hesperia oder Hesperis, bei Apollodor, und Medusa für Arethusa bei dem Mythogr. Vat. III, 13, 5.

[3]) Steph. Byz. s. v. *Ἀρέθουσα: ἄρω ἐστὶ τὸ ποτίζω, οὗ τὸ ἄρδω παράγωγον, ἐκ τούτου δ' ἀρέθω.* Der Name passte also für den Thau ebenso gut, wie für eine Quelle.

[4]) Schol. Cantabr. zur Theog. v. 215 (über den zu vergl. Opusc. ac. II. p. 402), und Joann. Diac. p. 560 Lips, der weiterhin, p. 580 extr., das Epitheton *λιγύφωνοι*, welches ihnen v. 275 u. 518 beigelegt wird, auf die Musik der Sphären deutet, wie ebenfalls der Scholiast zu 275, mit Berufung auf Aristoteles, wobei Mützell p. 273 an dessen *ἀπορήματα Ἡσιοδ.* gedacht hat, wahrscheinlich mit Unrecht. Vgl. Opusc. p. 544.

[5]) Ueber den Garten oder, wenn man die besondern Bezirke denkt, die Gärten der Götter sind die Hauptstellen, Pherecyd. bei Eratosth. Catast. c. 3. Hygin. P. A. II, 3. Schol. German. v. 49, dazu Sophocl. bei Strab. flor. CIII p. 452. Aristoph. Nub. v. 272, schon in den Opusc. ac. II p. 187 angegeben. Auch Eurip. Hippolyt v. 739ff. ist darauf zu beziehen. Ferner Sophocles bei Strabo VII, 3 p. 295 und vielleicht auch einige der von Dilthey de Callimachi Cydippa p. 63 angef. Stellen. Vgl. noch

an seinem Eingange ein ungeheurer Drache, den wir auch in der Theogonie v. 335 unter den Ausgeburten des Phorkys und der Keto erwähnt finden. Es heisst dort von ihm, dass er die goldenen Aepfel bewache, was ja die Hesperiden auch thun: und wenn damit die Schranke angedeutet ist, welche die Menschen von dem seligen Leben der Götter ausschliesst, so kann man allenfalls die Erwähnung der Hesperiden nach den Uebeln, mit welchen das Leben der Menschen im Gegensatz gegen das Loos der leichtlebenden Götter behaftet ist, auch von diesem Gesichtspunkt aus nicht so gar ungeschickt finden. Die Aepfel, die sie bewachen, sind eben das Symbol des goldenen, seligen Lebens der Götter, welches den mühebeladenen Sterblichen versagt ist.

Die nächstfolgenden Verse, in welchen die Moiren und die Keren aufgeführt werden, sind nicht ohne Anstoss. Zunächst wegen der Moiren, die in einem späteren Abschnitt, v. 904, als Töchter des Zeus und der Themis erscheinen, wo dieselbenNamen, wie hier, genannt und das Amt der Göttinnen fast ganz mit denselben Worten angegeben wird. Eine von beiden Stellen muss demnach wol für unecht erklärt werden, und da überdies in der jetzt vorliegenden die Keren neben die Moiren so gestellt sind, dass, wenn man nicht von anderswoher das Gegentheil wüsste, die drei Namen Klotho Lachesis und Atropos vielmehr auf die Keren als auf die Moiren zu beziehen sein würden, so wird man geneigt sein, die Athetese lieber hier als an jener andern Stelle vorzunehmen. Dann müssten aber alle sechs Verse, 217—222, verworfen werden, was denn doch bedenklich scheinen möchte. Ein milderes Mittel wäre es, nur die beiden Verse 218. 19 zu streichen, was man sich um so eher gefallen lassen wird, weil sie beinahe wörtlich mit v. 925. 6 übereinstimmen, und es doch nicht recht glaublich ist, dass der Verfasser der Theogonie es nicht sollte vermieden haben dasselbe mit denselben Worten an zwei verschiedenen Stellen zu sagen. Das dagegen scheint mir keineswegs unglaublich, dass er wirklich zweierlei Moiren angenommen habe, ältere, Kinder der Nacht, und jüngere, Kinder des Zeus und der Themis. Moiren als Töchter der Nacht sind ja auch anderweitig in der Mythologie hinlänglich bezeugt.[1]) Diese werden gedacht als Gottheiten, die schon vor der jüngeren durch Zeus begründeten Weltordnung da waren, Bewahrerinnen der Schick-

---

Voss, alte Weltk. Krit. Bl. II p. 354. Völcker, myth. Geogr. S. 117. Bergk in Jahrb. f. Philol. LXXXI S. 414 ff.

[1]) Vgl. Cic. de nat. deor. III, 17, wo Erebos, und Tzetz. ad Lycophr. 406, wo Kronos ihnen zum Vater gegeben wird. Dazu noch Stobae. Ecl. I p. 172 und der orphische Hymnus no. 58 od. 59.

salsloose auch selbst der Götter. Denn dass auch diese eine *μοῖρα* haben, darüber waltete kein Zweifel ob. Diese älteren Moiren sind es, welchen Prometheus bei Aeschylus v. 507 das Steuer der Nothwendigkeit zuschreibt und von denen sein und seines Gegners Zeus Schicksal abhänge; sie sind es, von denen die Erinyen (Eum. v. 302) ihr Amt überkommen zu haben bezeugen, und auch unsre Theogonie, indem sie v. 464 den Ausdruck *πέπρωτο* von einer dem Kronos und Zeus bevorstehenden Schicksalsfügung gebraucht, giebt dadurch zu erkennen, dass sie an eine *πεπρωμένη* auch für jene beiden glaube. Dass Moiren in solcher Stellung nicht als Töchter des Zeus angesehen werden konnten, ist einleuchtend. Als solche konnten nur diejenigen betrachtet werden, von welchen die Loose der unter Zeus' Regierung stehenden Menschen in Uebereinstimmung mit seinem Rathschluss bestimmt wurden. Für sie ist Zeus der *Μοιραγέτης* (Pausan. V, 15), ihre Fügung ist ein *Διόθεν πεπρωμένον* (Pindar. Nem. IV, 60). Es ist nun keineswegs meine Meinung, dass diese Vorstellung von zweierlei Moiren eine allgemeine oder der Mythologie ursprünglich eigene gewesen sei. Vielmehr der ursprüngliche Glaube wusste schwerlich etwas von den Wechseln der Weltregierung, welche den Zeus erst in einer späteren Periode auf den Thron erhoben: Zeus war von jeher der oberste Weltregent, der im Einverständniss mit den Moiren waltete, mochte man nun diese als seine Töchter ansehn oder nicht. Die Ansicht von den Wechseln der Weltregierung, die Unterscheidung von alten und neuen Göttern war das Ergebniss einer späteren Speculation. Sie liegt am klarsten in unserer Theogonie vor, während in den homerischen Gedichten nur unsichere Andeutungen davon vorkommen: mit ihr aber vertrug sich denn auch sehr gut die Unterscheidung älterer und jüngerer Moiren. — Werden nun in unserer Theogonie die beiden Verse 218 u. 219 gestrichen, so beziehen sich die folgenden, 220—222, blos auf die mitleidslos strafenden Keren (*Κῆρες νηλεόποινοι*). Dies, dass sie Strafgöttinnen sind, wird dann in den folgenden Versen weiter ausgeführt. Die oben genannte *Κήρ* war nichts als Todesgöttin; der Name aber hat an sich eine vielumfassende Bedeutung und bezeichnet Unheil, Uebel, Schaden aller Art. Die hier als Töchter der Nacht aufgeführten Keren sind ihrem Wesen nach offenbar nicht verschieden von den Erinyen, und anderswo werden auch diese selbst *Κῆρες* genannt. [1])

[1]) Aeschyl. Sept. v. 1046: *ὦ μεγάλαυχοι καὶ φθερσιγενεῖς Κῆρες Ἐρινύες.* Eurip. Electr. v. 1252: *δειναὶ δὲ Κῆρές σ' αἱ κυνώπιδες θεαὶ τροχηλατήσουσ' ἐμμανῆ πλανώμενον.* Auch Töchter der Nacht sind die Erinyen bei Aeschylus,

Man kann es nun allerdings sehr tadelnswerth finden, dass der Verfasser der Theogonie Gottheiten von wesentlich gleicher Bedeutung zweimal unter verschiedener Benennung und mit verschiedener Abstammung aufführt; aber dass er dies nicht wirklich doch gethan habe, dass also nothwendig diese zweite Stelle als unecht ausgestossen werden müsse, dies Urtheil wollen wir denjenigen Kritikern überlassen, die von der Voraussetzung ausgehen, dass nur das Tadellose echt sein könne. — Zu bemerken bleibt nur noch, dass man auch daran sich nicht stossen dürfe, wenn von diesen Strafgöttinnen gesagt wird, dass sie die Uebertretungen nicht blos der Menschen sondern auch der Götter strafen. Denn dass dem Heidenthum mit dem Begriff der Gottheit keineswegcs auch Heiligkeit und Sündlosigkeit verbunden war, ist ja wol bekannt genug. Bemerkenswerth aber ist der Ausdruck *ὄπιν ἀποδοῦναι* in v. 222, von dem mir kein anderes Beispiel bekannt ist, und der sich nur erklären lässt aus Erweiterung des Begriffs von *ὄπις*, welches eigentlich nur Ahndung bedeutet, zu dem der Strafe.

Eine strafende Gottheit ist auch die v. 223 genannte Nemesis: deswegen heisst sie *πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι*, nicht freilich für alle, aber doch für viele, nämlich für diejenigen, die durch Ueberhebung und durch Ueberschreitung der Schranken, welche Vernunft und Sittlichkeit vorschreiben, ihrer Ahndung anheimfallen. Denn sie ist recht eigentlich die Göttin des rechten Masses. Uebrigens wird sie als Tochter der Nacht wol nur in der Theogonie bezeichnet. [1]) Nach Andern war sie Tochter des Okeanos [2]), worüber ähnlich zu urtheilen ist, als wenn Metis oder Tyche oder auch die Moiren Töchter desselben genannt werden, worüber unten zu reden sein wird. Auch Tochter der Dike wurde sie genannt. [3]) Als Cultgottheit finden wir sie z. B. zu Paträ in Achaia [4]), namentlich aber in Attika zu Rhamnus, wo sie auch *Οὖπις* hiess. [5]) Dieser Name war an manchen Orten auch Beiname der Artemis. Er bezeichnet wahrscheinlich die Gottheit als eine die Uebertretung ahndende, und ist zu vergleichen mit anderen

---

Eum. v. 394, und nicht blos bei ihm allein, wie es bei der Eudokia heisst p. 151, sondern auch bei Andern, wie Lycophr. v. 437. Töchter des Acheron und der Nacht nach Serv. ad Aen. VII, 327. Im Allg. vgl. Heyne ad Aen. VI, 250 und meine Einl. zu Aesch. Eum. p. 61.

[1]) Der Vers ist deswegen auch für verdächtig erklärt worden. S. E. Tournier, Némésis et la jalousie des dieux (Paris 1863) p. 37.

[2]) Pausan. I, 33, 3. VII, 5, 2. Tzetz. ad Lycophr. v. 88 p. 375.

[3]) Ammian. Marcell. XIV, 11, 25. Mesomedes hymn. in Nemes. v. 7.

[4]) Pausan. VII, 20, 9.

[5]) Fiorillo ad Herod. Attic. p. 42.

ähnlichen eigentlich abstracten Substantiven, welche als Beinamen von Gottheiten vorkommen, wie Artemis auch *Εὔκλεια*, Athene *Πρόνοια* heisst, und wie auch *Νέμεσις* ja eigentlich ein solches Abstractum ist. Zu Smyrna gab es ein Heiligthum zweier *Νεμέσεις*, die man Töchter der Nacht nannte. [1]) Identificirt wurde aber Nemesis auch mit der Adrasteia, einer kleinasiatischen Göttin, deren Tempel zu Kyzikus Strabo XIII p. 588 erwähnt. Den Namen führte aber auch die Landschaft in der Nähe. Er ist wol ursprünglich gar nicht griechisch, sondern aus einem fremdländischen nur gräcisirt und dann als Name der Göttin auch griechisch gedeutet: die Unentrinnbare, was für den Begriff der Nemesis wohl passte. Aber auch die in Kleinasien verehrte Göttermutter, die Idäische Göttin oder Kybele, Kybebe, wurde Adrasteia genannt. Ganz als gleichbedeutend mit Nemesis gebraucht Aeschylus [2]) den Namen: *οἱ προσκυνοῦντες τὴν Ἀδράστειαν σοφοί*, und wenn Plutarch [3]) die Adrasteia Tochter des Zeus und der Ananke nennt, so meint er auch keine andere als die Nemesis.

Hierauf folgen Personificationen von Zuständen und Verhältnissen, die man aus diesem oder jenem Gesichtspunkte mit der Nacht in Verbindung brachte: *Ἀπάτη*, Täuschung, welche sich in Dunkel hüllt und das helle Licht scheut, *Φιλότης*, die Liebeslust, wobei namentlich an die nächtliche des gemeinschaftlichen Lagers zu denken ist, *Γῆρας*, das Alter, welches die Lebenden der Nacht des Todes zuführt, und *Ἔρις*, der Hader, die Zwietracht, weil sie Unheil stiftet, und was unheilbringend ist als Ausgeburt der Nacht, wenn auch freilich nur im figürlichen Sinne, angesehen wird. Wer sich der herrschenden Neigung des griechischen Geistes erinnert, Verhältnisse und Zustände als Wirkungen dämonischer Mächte anzusehen, denen hier und da selbst ein Cultus erwiesen und Altäre errichtet wurden [4]), der wird es nicht befremdlich finden, dass der Verfasser der Theogonie eine Anzahl von solchen, die er schicklich als Ausgeburten der Nacht betrachten zu können glaubte, hier angebracht hat, wobei man es natürlich hinsichtlich der einzelnen nicht allzustrenge nehmen muss.

Der Eris wird nun wieder eine zahlreiche Nachkommenschaft zugeschrieben, lauter schlimme Dinge, die aus Hader und Zwietracht zu entspringen pflegen: *Πόνος ἀλγινόεις*, Leid und Mühsal, *Λιμός*, Hunger und Mangel, *Ἄλγεα δακρυόεντα*, Wehe und Jammer, *Ὑσμῖναι*, Kämpfe, *Φόνοι*, Blutvergiessen, *Μάχαι*, Schlachten, *Ἀνδροκτασίαι*,

[1]) Pausan. VII, 5, 2. [2]) Prometh. v. 938. [3]) De S. N. V. c. 22.
[4]) Vgl. Griech. Alterth. II. S. 144.

Mordthaten, *Νείκεα*, Zwiste und Scheltreden, *Λόγοι ψευδεῖς*, Lügenreden, *Ἀμφιλογίαι*, Trugreden, *Δυσνομίη*, Ungesetzlichkeit, *Ἄτη*, Bethörung und Sünde, endlich noch *Ὅρκος*, der Eid, ohne Zweifel deswegen, weil besonders bei Streitigkeiten und Rechtshändeln Eide geleistet zu werden pflegen. Auch in den W. u. T. v. 804 lesen wir *Ὅρκον — τὸν Ἔρις τέκε*, mit dem Zusatz *πῆμ' ἐπιόρκοις*, wie an unserer Stelle *ὃς δὴ πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους πημαίνει, ὅτε κέν τις ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσῃ*, und als Personification erscheint Horkos auch in Ausdrücken wie bei Pindar Nem. XI, 30: *ναὶ μὰ τὸν Ὅρκον*, wahrlich beim Eidgott. In einem Orakelverse bei Herodot. VI, 86, 3 ist aber der Rächer des Meineides nicht der Eidgod selbst, sondern ein Sohn desselben. Die eigentliche Bedeutung des Namens ist die des Bindenden und Festhaltenden, woraus sich denn erklärt, dass er nicht blos, wie das deutsche Eid, von dem Schwur, sondern ebenso oft auch von dem Gegenstande, bei dem man schwört, und wodurch man sich also bindet, gesagt wird. Dass nun aber derselbe Name auch dem dämonischen Wesen, welches den Schwörenden bindet und dem er verhaftet ist, wenn er falsch schwört, gegeben wird, ist leicht begreiflich, und eben daraus erklärt sich denn auch wol das Adjectiv *ἐπίορκος* bald von dem Schwörenden, der als Meineidiger dem Horkos verfällt, bald von dem falschen Schwure selbst, der die Strafe verdient.[1])

In der obigen Aufzählung habe ich die v. 227 genannte *Λήθη*, das Vergessen, übergangen, weil nicht abzusehen ist, aus welchem Grunde dies unter die Kinder der Eris, die Wirkungen des Haders und der Zwietracht, gezählt werden könne. Denn was Lennep meinte, es sei an das Vergessen theils empfangener Wohlthaten, theils geleisteter Versprechungen, theils gesetzlicher Vorschriften zu denken, liegt doch nicht so nahe, dass es so ohne Weiteres durch den ganz allgemeinen Ansdruck angedeutet werden könnte, der ebensogut auf das Vergessen erlittenen Unrechts, ertragener Uebel und dgl. oder auf das ganz unschuldige und unverschuldete Vergessen von Dingen, die dem Gedächtniss entfallen, Anwendung leidet. Ich habe daher vermuthet, dass *Λήθην* aus *Δῆριν* corrumpirt sein möge, was theils den Schriftzügen nach wol geschehen konnte, theils sich auch aus Vergleichung einer homerischen Stelle, Il. XVII, 158, wo *δῆρις*, wie hier, mit *πόνος* zu-

---

[1]) Vgl. Gr. Alterth. II S. 257 f. Als Rächer des Meineides erscheint *Ὅρκος* auch bei Babrios, fab. 50, 18: *καὶ τὸν Ὅρκον οὐ φεύξῃ*, und ebenso ist er in den W. u. T. v. 219 zu erkennen. Vgl. dort Lennep, p. 52.

sammen gestellt ist, als nicht unwahrscheinlich ergeben dürfte. Ganz aus Homer, Od. XI, 611, herübergenommen ist v. 228. Ruhnken, epist. crit. I p. 96, wollte hier *Ἄτην* schreiben, und v. 230, wo dieser Name in unserm Texte steht, *Ἀπάτην*, den vorhergegangenen Vers aber, 224, wo *Ἀπάτη* und *Φιλότης* als Kinder der Nacht zusammengestellt sind, ganz gestrichen wissen. Das scheint mir gewaltsamer als nöthig.

Sehen wir nun, wie die neueren Kritiker über diese Partie von den Nachtgeburten geurtheilt haben. Hermann, wie schon oben bemerkt worden ist, hat sie von der Stelle, die sie in dem überlieferten Texte einnimmt, weiter nach dem Anfange zu, hinter v. 125 versetzt, wo sie, wie ich erwiesen zu haben glaube, nicht hingehört. Er hat sie ferner pentadisch componirt, und eine erste Pentade aus v. 123. 4. 5. 214. 13 gebildet. Dass er diese letzten zwei Verse umgestellt, ist nur zu billigen: die Ordnung, in welcher der überlieferte Text sie giebt, ist unbedingt verkehrt und kann selbst einem Interpolator nicht zugetraut werden, wenn man auch vielleicht ihn ganz ausstreichen könnte als von Jemand hinzugesetzt, der der Frage nach dem Vater dieser Nachtgeburten zuvorkommen wollte. Um die zweite, mit v. 211 beginnende Pentade (wo statt *Νὺξ δ' ἔτεκε* — *ἣ δ' ἔτεκε* geschrieben werden musste) voll machen zu können, genügte es nun, nachdem v. 213 und 214 in die erste Pentade versetzt worden, nicht blos die Verse 215 und 216 zu v. 212 hinzuzunehmen, sondern es musste, da v. 217 nothwendig für die dritte Pentade bleiben musste, ein fünfter Vers herbeigeschafft werden, der sich freilich aus der Theogonie nicht auftreiben liess, für den aber anderweitig Rath geschafft werden konnte. Da nämlich nach Serv. ad Aen. IV, 484 Hesiod die drei Hesperidennamen Aegle, Arethusa und Hesperusa angegeben haben soll, so wird dies als ein vollgültiger Beweis angenommen, dass in unserm Texte der Theogonie ein Vers mit diesen Namen ausgefallen sei, und nun, da Hesperusa doch nicht in den Hexameter passt, mit einer leichten Aenderung Hesperia daraus gemacht, und so der erwünschte Vers *Αἴγλην Ἑσπερίην τε καὶ εὐειδῆ Ἀρέθουσαν* gewonnen.[1]) Die dritte Pentade besteht nun aus den Versen 217. 18. 19. 23. 25. Dass

[1]) Mützell, der ebenfalls wegen des Servius eine Lücke annahm, rieth p. 431 auf *Αἴγλην, Ἑσπερίην καὶ ἀγακλειτὴν Ἀρέθουσαν*, wogegen denn Hermanns *τε καὶ εὐειδῆ* sich allerdings besser ausnimmt. Was gegen Mützells Versuch, die Entstehung der Lücke zu erklären, eingewandt werden kann, will ich übrigens hier nicht auseinandersetzen, sondern mich begnügen deswegen auf Opusc. ac. II p. 402 zu verweisen.

v. 220. 21. 22 in dem Zusammenhange des überlieferten Textes störend sind, weil nach ihnen den Moiren zugeschrieben werden musste, was offenbar nicht diesen sondern den unmittelbar vor ihnen genannten Keren zukommt, haben wir oben gesehn. Anstatt nun aber, was wegen v. 905. 6 gewiss das Rathsamste war, v. 218. 19 als von daher mit Unrecht hieher versetzt, auszustossen, und so den obigen Versen ihre richtige Beziehung auf die Keren zu sichern, behält Hermann sie bei, um sie zwar nicht für diese dritte, aber doch für die vierte Pentade gebrauchen zu können. Den V. 224 mit der *Ἀπάτη* und *Φιλότης* stösst er aus, wol weil sonst keine Pentas sondern eine Hexas herauskommen würde, versetzt aber doch die erste Hälfte, *Νὺξ ὀλοή· μετὰ τήνδε* in v. 225 statt des dort stehenden *Γῆρας τ' οὐλόμενον*, womit sich, wer Cicero de senectute gelesen und zu Herzen genommen hat, allenfalls einverstanden erklären möchte. — Für die vierte Pentade bleiben nun die drei aufgesparten Verse 220. 21. 22 zu verwenden. Nun fehlt aber vor dem Relativ die Angabe des Gegenstandes, worauf es sich beziehe. Dem Inhalte nach gehen die Verse offenbar auf Strafgöttinnen, und dies sind, nach meiner Ansicht, die Keren, an deren Erwähnung in v. 217, wenn, wie es sich gehört, v. 218. 19 gestrichen werden, sie sich aufs schicklichste anschliessen. Hermann, der, ich weiss nicht aus welchem Grunde, in v. 217 *Κῆρας δ' αὖ καὶ Μοίρας* für *καὶ Μοίρας καὶ Κῆρας* geschrieben und so das Epitheton *νηλεοποίνους* den Moiren beigelegt, denen es nicht zukommt, den Keren aber entzogen hat, deren so nackte Erwähnung um so auffallender erscheinen muss, da nun gar kein Unterschied zwischen ihnen und der oben v. 211 genannten *Κήρ* angedeutet ist, muss nun für jene drei Verse nach einer andern Subjectsangabe suchen, und da fallen ihm natürlich die Erinyen bei, deren von Späteren genannte drei Namen sich auch ganz leicht in einen Vers bringen lassen: *Τισιφόνην τε καὶ Ἀληκτὼ δῖάν τε Μέγαιραν.* Dieser wird also vor v. 220 gestellt; da aber so nur 4 Verse herauskommen, so muss angenommen werden, dass ein Vers zu Anfang der Pentade verloren gegangen sei, den H. nicht hat ausfindig machen können. — Endlich die fünfte Pentade besteht aus v. 226. 28. 29. 31. 32; ausgestossen werden v. 227 und 230, denn zwei Verse mussten nothwendig unecht sein, weil ja sonst eine Heptas statt der Pentas herauskommen würde, und jene beiden schienen am leichtesten obelisirt werden zu können.

Gerhard, dem es weder um Pentaden noch um Triaden in der Theogonie zu thun ist, behandelt diesen Abschnitt glimpflicher. Er

streicht nur v. 213, der so wie er da steht, ohne Zweifel nicht stehen bleiben darf, und erklärt v. 215—222 für eine Zuthat von erster Hand, d. h. wenn ich ihn recht verstehe, muthmasslich von Kerkops, während er alles Uebrige in diesem Abschnitt für echthesiodisch, nicht erst vom Onomakritos, dem muthmasslichen Diaskeuasten der alten Theogonie, herrührend anzusehen scheint. Indessen wird dies p. 119 doch wieder in Frage gestellt. Auch seiner ersten Anlage nach, heisst es dort, sei dieser Abschnitt vermuthlich jüngeren, dem orphischen oder empedokleischen mehr als dem hesiodischen Standpunkt entsprechenden Ursprungs. Ich fürchte nur, dass es etwas misslich sei, sich einer sicheren Kenntniss des hesiodischen Standpunktes zu rühmen, bevor ausgemacht ist, was in der Theogonie wirklich hesiodisch sei. Köchly erklärt S. 27 diesen ganzen Abschnitt für einen von denen, die weder der triadischen Urtheogonie noch der pentadischen Bearbeitung angehören, sondern aus verschiedenen Quellen später hinzugekommen seien. Die Verse 211. 12. 14 und 223. 24. 5 rühren von einem Verfasser her, der v. 123—125 vor Augen hatte, und nach deren Muster jene beiden Triaden machte, obgleich sie eine andere Auffassung des Wesens der Nacht verrathen als jene. Die sechs Verse 217—222, die sich, beiläufig gesagt, auch wol als zwei Triaden betrachten liessen, seien ebenfalls *postea demum illati, et postremi quidem haud contemnendi ex alio, ut videtur, Hesiodeo carmine, si quidem Aeschylea furiarum genealogia nobilem sine dubio auctorem habuit.* Die letzten sieben Verse 226—232, die doch nicht blos Hermann nicht alle verwarf sondern auch Gerhard stehn liess, sind *unius eiusque recentissimi auctoris ieiuna abstractorum non numinum sed nominum enumeratio.*

Nach Aufzählung der Nachtgeburten wendet sich nun die Theogonie zu der eigentlichen Hauptaufgabe dieses Theiles und berichtet über die Zeugungen der zweiten Weltperiode, in welcher die früher begonnene, aber noch nicht über die allgemeinen Grundlagen und Vorbedingungen hinausgegangene Weltenwickelung in allen ihren Theilen fortschritt und sich in individuelleren Bildungen vollendete. Die Ordnung, in welcher die Götter, die diese individuelleren Bildungen repräsentiren, vorgeführt werden, richtet sich im Wesentlichen nach derjenigen, in welcher die Erzeugungen der ersten Periode aufgeführt sind, nur dass nicht die Nachkommenschaft der Uraniden, sondern die des Pontos den Anfang macht. Der Grund ist leicht einzusehn: wären die Nachkommen des Pontos den in dieser Periode entstandenen

Nachkommen der Uraniden nachgestellt worden, so würde kein so bequemer Uebergang zur dritten Periode, den Zeugungen der Kroniden, möglich gewesen sein, wie er sich bei der umgekehrten Ordnung darbot.

Pontos bedeutet die grosse Masse des salzigen Gewässers, das sich in den Tiefen der Erde gesammelt hat, nachdem der Himmel und die Berge sich aus ihr erhoben haben. Von dem ganzen Umfang dieser Gewässer kannten die Griechen nur einen kleinen Theil; selbst über die westlichen Theile des Mittelmeeres waren in der älteren Zeit nur dunkle und fabelhafte Sagen, wie die Odyssee sie uns zeigt. Allein das ihre Küsten und Eilande bespülende ägäische Meer war ihnen bekannt und befreundet: auf ihm verkehrten sie unter einander, ihm verdankten sie eine Fülle von Gaben und Vortheilen, sie betrachteten es als ein Wesen von hülfreicher und wohlthätiger Art, sobald es nur nicht, seiner eigentlichen Natur zuwider, von bösen Stürmen aufgeregt würde, wie es Herodot bezeugt, VII, 16, 5: *τὴν πάντων χρησιμωτάτην ἀνθρώποις θάλατταν πνεύματα ἐμπίπτοντα οὐ περιορᾷ φύσει τῇ ἑαυτῆς χρῆσθαι*, und Solon, in den von Plutarch c. 3. und Diog. L. I, 50 angeführten Versen:

ἐξ ἀνέμων δὲ θάλασσα ταράσσεται, ἢν δέ τις αὐτὴν
μὴ κινῇ πάντων ἐστὶ δικαιοτάτη.

Dieses gerechte und wohlthätige Wesen, „der milde und menschenfreundliche Charakter des ägäischen Meeres", wie Curtius sagt, Gr. Gesch. I, 13, ist nun im Nereus personificirt. Der Name, von *νάω*, bezeichnet freilich nur die Flüssigkeit des Elements: den Charakter des Gottes hebt der Dichter hervor, indem er ihn einen truglosen, wahrhaften, milden und freundlich gesinnten des Rechtes nicht vergessenden Greis nennt. Er heisst *Γέρων*, sagt er, weil er wahrhaft und milde gesinnt ist: darin liegt wol die Andeutung, dass ihm gerade dieser Charakter dem Greisenalter vorzugsweise zukommend erscheint, auch wol dass das griechische Wort zugleich die Bedeutung der Ehrwürdigkeit hat.[1]) Dass der Dichter wirklich hieran gedacht habe, lässt die Conjunction *οὕνεκα* erkennen, mit der er die gepriesenen Eigen-

[1]) Auch *πρεσβύτατον*, was hier v. 234 wol nur den Erstgebornen bezeichnen soll, lässt anderswo öfters zweifelhaft, ob es nicht vielmehr auf das Ansehn und die Würde deute. S. unten zu v. 363. — Als Greise werden aber auch andere Meergötter oft bezeichnet, wie Phorkys, Glaukos, Proteus (vgl. Jahn, archäolog. Aufsätze S. 128), u. die alten Erklärer pflegen das auf den weissen Schaum des Meeres zu beziehen, der mit weissem Haar verglichen werde. S. Opusc. ac. II p. 211 not. 112.

schaften des Nereus als diejenigen bezeichnet, um derentwillen ihm jener ehrende Beiname gegeben werde. Wahrhaft und truglos wird man übrigens wol zunächst auf die prophetische Gabe zu beziehen haben, die ihm wie anderen Meergottheiten beigelegt wurde: wie auch der homerische Proteus *γέρων ἅλιος νημερτής* heisst: eine Ansicht, die dadurch veranlasst worden sein mag, dass die Meeranwohner von dem Ansehn und Verhalten der See vielfältig Anzeigen bevorstehender Witterungsänderungen hernehmen.[1]) Die Meergötter waren also ursprünglich Wetterpropheten, woraus sie denn in der Folge zu Weissagern auch im weiteren Sinn wurden. Vom Nereus berichtet Pausanias, dass er bei den Gytheaten in Lakonien als Cultgottheit unter dem Namen *Γέρων* verehrt worden sei; III, 21, 8.

Die andern Kinder des Pontos, die Söhne Thaumas und Phorkys, die Tochter Keto, deuten auf meteorische dem Meer angehörige Erscheinungen und auf Ungeheuer des Meeres, und müssen späterer Betrachtung vorbehalten bleiben. Ueber die zweite Tochter Eurybia genügt es auf das früher, zu v. 134, über sie Gesagte zu verweisen. — Die Mutter, mit welcher Pontos diese Kinder erzeugt, ist, nach der Theogonie, Gaia, und es ist auch, wenn einmal in dieser Weltperiode keine Zeugungen anders als aus Paarung der beiden Geschlechter hervorgehn sollten, kein Grund abzusehn, weswegen nicht gerade Gaia als die passende Gattin des Pontos hätte gewählt werden sollen. Auch hat, meines Wissens, die Kritik dies nicht besonders anstössig gefunden, bis auf den Wiederhersteller der triadischen Urtheogonie, der die Entdeckung gemacht hat, dass in dieser zwar Thaumas, Phorkys, Keto und Eurybia von der Gaia, Nereus aber vom Pontos allein *ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου* geboren worden sei, eine mythologische Thatsache, die wol ohne gleichen sein möchte. Geburten von Müttern ohne Väter kommen allerdings mehrmals vor, Geburten ohne Mütter aber schwerlich: denn mit der aus dem Haupte des Zeus gebornen Athene, oder mit der des Dionysos aus seiner Hüfte hat es doch eine andere Bewandtniss, und auch auf die absonderliche Art, wie Orion zur Welt gebracht sein soll, wird man sich schwerlich als auf ein entsprechendes Beispiel berufen wollen. Die triadische Urtheogonie also soll über Nereus Geburt in drei Versen, 233. 35. 36., berichtet haben, von denen aber der mittlere, statt der in dem herkömmlichen Texte stehenden Worte, lautete: *πρῶτον ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου*—. v. 234 *πρε-*

[1]) Vgl. Arat. Dios. v. 908 u. d. Ausleg.

σβύτατον παίδων· αὐτὰρ καλέουσι γέροντα, woran sich denn v. 235 *οὕνεκα νημερτής τε καὶ ἤπιος* anschliesst, wird mit dem Ausruf *quidnam hoc est monstri?* ohne Weiteres beseitigt. [1]) Die zweite Triade ist in ihrer echten Fassung erhalten und besteht aus v. 237. 38. 39. Der Pentadist, der hier nicht alle sechs Verse brauchen konnte, hat v. 236 gestrichen. v. 235 stand so wie er in dem herkömmlichen Texte lautet, weder in der triadischen noch in der pentadischen Theogonie, sondern ist das Machwerk jenes späteren Verderbers, der geflissentlich auf die Zerstörung der symmetrischen Compositionsform ausging. Diese beiden Verse, 235 und 236, hat auch Hermann der Pentade zu Liebe streichen zu müssen geglaubt: *eiiciendi sunt duo, quos interpolator ex Homeri de Proteo narratione ad Nereum transtulit*, sagt er p. 11., ohne indessen die homerischen Verse anzugeben, die man in Od. IV vergebens suchen wird. Gerhard hat alle sieben Verse in seiner Ausgabe als echthesiodische ohne Aenderung drucken lassen, scheint also von seinem in den Lectt. Apollon. p. 112 gegen v. 234 wegen der Betonung des *αὐτὰρ* erhobenen Bedenken abgelassen zu haben.

Es folgt nun ein Verzeichniss der Nereiden, d. h. der Töchter, welche Nereus mit der ihm vermälten Okeanide Doris erzeugte. Diese Vermälung des Gottes salzigen Wassers mit einer Tochter des Okeanos, also einer Gottheit des süssen Gewässers, könnte man daraus erklären, dass ja in der That vielfältig das Meer an den Mündungen der Flüsse und Bäche sich mit dem süssen Wasser derselben verbindet: indessen will ich hierauf kein Gewicht legen, indem ich mich daran erinnere, dass der Unterschied zwischen den beiden Arten der Gewässer, und so auch der Gottheiten, die der einen oder der anderen Art angehören, wie er in der Mythologie keinesweges allgemein beachtet wird [2]), so auch vielleicht in dieser Vermälung des Nereus mit einer Okeanide unbeachtet geblieben sein kann. Der Name der Mutter, Doris, findet sich auch unter den Töchtern wieder, v. 250, und deutet ebenso wie *Εὐδώρη*, v. 244, und *Δωτώ*, v. 248, auf die guten Gaben, die so vielfältig dem Meere verdankt werden. Auf die Schönheit deuten *Ἀγαύη* und *Πασιθέη*, v. 246. 7, auch wol *Ἐρατώ*, und *Πανόπη*, v. 250,

[1]) Anstoss hat auch das *αὐτάρ* gegeben, dessen erste Sylbe hier in der Thesis, nicht, wie sonst regelmässig, in der Arsis steht. Dem liess sich aber durch leichte Aenderung abhelfen, indem man entweder, wie Köchly in der pentadischen Theogonie, *τῷ δή*, oder wie Hermann, *τὸν δή*, oder auch, wie Wernicke zum Tryphiodor. p. 30. 60 *ὃν δή* dafür setzte. Aber auch *τὸν δ' ἄρ* würde nicht unpassend sein.

[2]) S. darüber Opusc. ac. II p. 43 u. 165.

Allaugig, mag auf das Blinken des Meeres gehen, wenn seine Wellen den Sonnenglanz gleichsam mit tausend Augen wiederspiegeln; auf die Farbe *Γλαύκη*, *Γλαυκονόμη* und *Γαλάτεια*, 244. 56. 50; die heitere Meeresstille bezeichnet *Γαλήνη*, 244, die Wogen und wie sie raschen Laufes dahin eilen oder beruhigt oder aufgefangen werden, *Κυμώ*, *Κυμοθόη*, *Κυματολήγη*, *Κυμοδόκη*, 255. 245. 253. 252. Eine den Griechen sehr geläufige Ideenverbindung vergleicht die Wellen mit dem Ross, sei es wegen der gleichsam galoppirenden Bewegung sei es weil sie die Schiffe tragen wie das Ross den Reiter. Daher die Namen *Ἱππώ*, *Ἱπποθόη*, *Μενίππη*, 251. 260. Auf die Schiffahrt beziehn sich *Ποντοπόρεια*, *Εὐπόμπη*, *Φέρουσα*, *Εὐλιμένη* und *Σαώ*, 256 261. 248. 246. 243, auf die Gewalt des Meeres *Δυναμένη* und *Εὐνίκη*, 247. 8, und auf die weite Ausdehnung *Πολυνόμη*, 258, auf die Inseln, die es umströmt, *Νησώ*, *Νησαίη*, *Ἀμφιτρίτη*, 261. 249. 243, auf die Gestade, die es bespült, *Ἀκταίη*, *Ἠϊόνη*, *Ψαμάθη*, 249. 255. 260. *Σπειώ*, v. 245, geht wol auf das in Grotten am Ufer eindringende Gewässer, wie z. B. in die berühmte Blaue Grotte zu Capri; *Πρωτώ* und *Πρωτομέδεια*, 243. 249, vielleicht auf das dem Ufer nächste und darum von den Schiffern zuerst befahrne Wasser, *Πρωθώ* dagegen, wenn auch dieser Name hier anzubringen ist, worüber unten, schliesst sich zunächst an *Φέρουσα* an. *Εὐάρνη*, 259, scheint darauf zu gehen, dass den Heerden die am Gestade belegenen und bisweilen vom Salzwasser überfluteten Weiden besonders gedeihlich sind, wie die Landwirthe der Küstengegenden wohl wissen; blos auf die salzige Beschaffenheit beziehn sich *Ἁλίη* (falls dieser Name richtig ist) und *Ἁλιμήδη*, 245. 255, *Εὐκράντη*, 243, aber auf die erwünschte Temperatur durch Seewind bei sommerlicher Hitze; endlich *Μελίτη*, 246, ist eine liebkosende Benennung ohne speciellere Bedeutung.

Diese Art von Namen nun, wie die hier mehr oder weniger sicher gedeuteten, können nur als ganz angemessene und dem Wesen dieser Nymphen des Meers entsprechende angesehn werden: aber in wiefern auch Namen wie *Λειαγόρη*, *Εὐαγόρη*, *Λαομέδεια*, *Λυσιάνασσα*, *Θέτις* ihnen zukommen mögen, bedarf noch genauerer Untersuchung. Wir beginnen dabei am zweckmässigsten mit der Thetis, der *δέσποινα πεντήκοντα Νηρῄδων χορῶν* wie Aeschylus sie nannte, die nicht blos in der Mythologie, sondern auch im Cultus eine hoch über alle andere Nereiden hervorragende Stellung einnimmt. Cultus der Nereiden fand freilich an manchen Orten statt[1]); aber sie wurden überall

[1]) Vgl. Pausan. II, 1, 7. Herodot. VII, 191. Pindar. Isthm. V (VI), 9. Schol.

nur gleichsam in Bausch und Bogen verehrt, ohne dass eine oder die andere besonders hervorgehoben wäre; nur der Thetis war nicht nur ein berühmtes Heiligthum in Thessalien geweiht [1]), sondern wir finden auch anderswo, wie in Lakonien und Messenien, dass es Heiligthümer und Priester, also einen Staatscult der Thetis gegeben habe. [2]) Die Mythologie aber weist ihr mehrfach eine sehr bedeutende Rolle zu. Sie rettete den Dionysos, als er vom Lykurgos verfolgt wurde [3]), bei ihr fand Hephaestos Zuflucht, als Zeus ihn einst zürnend vom Himmel herab schleuderte [4]), ja ihr hatte Zeus selbst seine Rettung zu verdanken, als Here, Poseidon und Pallas Athene ihn entthronen wollten, sie aber den Hekatoncheiren Briareos zu seinem Schutze herbeiholte [5]). Auch begehrten die beiden obersten Götter, Zeus und Poseidon, sie zur Gemalin, und standen von der Vermälung nur deswegen ab, weil sie von der Gaia belehrt wurden, es sei Schicksalsbestimmung, dass der Sohn, den Thetis einst gebäre, grösser und gewaltiger sein werde als sein Erzeuger. Und als nun die beiden zurücktraten, und Peleus, der in Thessalien herrschte, gewürdigt wurde mit der Thetis vermält zu werden, so fanden sich alle Götter ein um ihre Hochzeit zu feiern und ihr Ehre zu erweisen. [6]) Wie man nun auch über die eigentliche Bedeutung dieser Mythen denken mag, worauf wir natürlich hier nicht eingehn können, die hohe weit über die unbedeutenden Meernymphen erhabene Stellung der Thetis geht doch unverkennbar daraus hervor, und wir können nicht umhin zu schliessen, dass ihr Wesen eine von den übrigen unterschiedene Bedeutung gehabt, dass sie mehr als nur Personification nützlicher und anmuthiger Eigenschaften der See gewesen sein müsse. Eine von Manchen gehegte Meinung ist, dass der Name *Θέτις* nichts anderes als eine Umwandlung von *Τηθύς* sei, und da auch Etymologen von Profession sich zu dieser Meinung bekannt haben [7]), so dürfte es Einem, der eben nicht Profession von der Etymologie macht, nicht ungestraft hingehen, wenn er Einspruch dagegen

---

ad Isthm. in. Plutarch. Conv. VII. sap. c. 107. Arrian. E. A. I, 11, 10. Liban. tom. I p. 25 R.

[1]) Strab. IX, 5 p. 431. Eurip. Andr. 117. 135. u. d. Ausl. u. Pind. Nem. IV, 50 (81).

[2]) Pausan. III, 14, 4. 22, 2. [3]) Hom. Il. VI, 136. [4]) Il. XVIII, 395 ff.

[5]) Il. I, 397.

[6]) Pind. Isthm. VII (VIII), 27 (60) ff. Apollon. Rh. IV, 800. Apollodor. III, 13, 5. Quint. Sm. V, 383. Schol. Lycophr. v. 178. Hygin. f. 54. Eudoc. p. 229.

[7]) Vgl. Curtius, gr. Etym. S. 228. — Auf die unwissenden namentlich lateinischen Grammatiker, die von Thetys als Thetis maior, und von einer andern Thetis als minor reden, wird sich Niemand berufen mögen.

thut. Demnach wäre also aus der alten Urmutter Tethys, unter deren Obhut einst Here vor ihrer Vermälung lebte [1]), der hesiodischen Ahnin aller Flussgötter und Quellennymphen, eine jüngere Göttin der Salzflut geworden, die, weit entfernt die Here unter ihre Obhut zu nehmen, vielmehr selbst unter der Obhut dieser gestanden und von ihr auferzogen war [2]), und dieselbe, von der alle Flüsse und Bäche auf Erden abstammten, hätte schliesslich einem sterblichen Manne einen wenn auch starken und tapfern, doch sterblichen und frühem Tode verfallenen Sohn geboren. Für unmöglich sind dergleichen Umwandlungen mythologischer Personen allerdings nicht gerade zu erklären; aber um an sie zu glauben bedarf es doch wol besserer Gründe, als der Namensähnlichkeit, die übrigens auch nur eine entfernte ist, und wobei, ausser der Vertauschung der Tenuis mit der Aspirata und umgekehrt, auch noch die Kürzung des η in ε, die Verwandlung des υ in ι angenommen werden müsste, so dass in Wahrheit kein Buchstab derselbe bliebe. Es wird also wol erlaubt sein sich nach einer andern Etymologie umzusehen, oder vielmehr die schon von den Alten vorgetragene Ableitung des Namens von *τίθημι* (*θέω*) zu adoptiren und zu rechtfertigen. Wir wissen, es gab eine kosmogonische Ansicht von dem Wasser, als dem Urelement, welche nicht blos bei Homer, bei dem *Ὠκεανὸς πάντων γένεσις* dafür zeugt, zu erkennen ist, sondern auch in einer orphischen Theogonie [3]) und in naturphilosophischen Systemen vorgetragen wurde. Und zwar leitete man aus diesem Urelement nicht blos die materiellen Dinge ab, sondern auch die bewegenden Kräfte und die geistigen nnd ethischen Potenzen, von denen die Materie geordnet und beherrscht wird. Diese werden in mythologischer Personification als *Μῆτις*, *Μοῖραι*, *Νέμεσις*, *Θέμις* aufgeführt; und dass von demselben Stamme wie dieser letzte Name auch *Θέτις* abzuleiten sei, ist wol unzweifelhaft, und war auch den Alten unzweifelhaft, welche *Θέτις* als *τὴν θέσιν καὶ φύσιν τοῦ παντός* erklären zu dürfen meinten. [4]) Gewiss lässt sich der Name als Bezeichnung einer bestimmenden, ordnenden, gesetzgebenden Potenz fassen, als das Femininum von *θέτης*, wie sich dies in Compositis, *ἀγωνοθέτης*, *ἀθλοθέτης*, findet. Schien doch Manchen, wie dem Herodot II, 52, auch der Name *θεοί* davon herzukommen, dass die Götter als die *κόσμῳ θέντες τὰ*

[1]) Il. XIV, 303. [2]) Il. XXIV, 60.
[3]) Bei Damascius p. 381. Vgl. Op. ac. II p. 11, 16.
[4]) Schol. Hom. Il. I, 397 p. 33 a 33. Auch Eustath. Dazu Heraclit. alleg Hom. c. 25.

πάντα bezeichnet werden sollten, was, wenn auch unrichtig, doch wenigstens beweist, dass man dem *τιθέναι* diese Bedeutung ganz angemessen fand.[1]) Hat nun in irgend einer älteren verschollenen Theogonie oder Kosmogonie auch Thetis eine dieser Bedeutung des Namens entsprechende Stellung gehabt, so darf es uns doch keineswegs befremden, dass wir sie in der später herrschend gewordenen Mythologie daraus verdrängt sehen. Est ist ihr ergangen wie vielen andern göttlichen Personen, die in dieser oder jener alten oder localen Mythologie eine hohe Stellung einnahmen, in der allgemein herrschend gewordenen und von den Dichtern verbreiteten Mythologie gleichsam degradirt, und manche selbst aus Göttern zu Heroen geworden sind.[2]) Und so darf es uns denn auch nicht wundern, wenn ein und der andere Mythus von der Thetis, der in seiner ursprünglichen Fassung wohl der hohen Bedeutung der Göttin vollkommen gemäss war, in die spätere poetische Mythologie herübergenommen ist, wo er weniger leicht zu erklären ist. Doch das kann ich jetzt nicht weiter verfolgen: nur auf den einen Umstand möchte ich noch aufmerksam machen, dass ein ähnlicher Zug, wie in ihren Mythen, auch in dem Mythus von der Metis sich findet, nämlich dass der Sohn, den sie gebären würde, gewaltiger sein würde als sein Erzeuger.

Ein zweiter Name von demselben Stamme wie Thetis ist Themisto v. 261, der denn auch wol eine ähnliche Bedeutung beansprucht und für nichts anderes zu erklären sein wird, als für eine Nebenform von Themis, die mit gleichem Recht oder aus gleichem Grunde wie jene zu den aus dem Urgewässer entsprungenen Wesen gerechnet werden, und so dann unter die Nereiden gerathen konnte. Von den Namen *Λαομέδεια*, *Λυσιάνασσα*, *Εὐαγόρη*, *Λειαγόρη* lässt sich annehmen, dass sie ursprünglich Genossinnen der Themisto, vielleicht nur Ephiteta zur Bezeichnung ihrer Wirksamkeit gewesen sein mögen, wenn wir uns erinnern, wie in den homerischen Gedichten auch der Themis Wirksamkeit sich auf das Leben und die Verhältnisse der Gesellschaft bezieht, und es von ihr heisst, Od. II, 68, dass sie den Versammlungen der Männer vorsteht, sie beruft und sie auflösst. — Endlich Namen wie *Αὐτονόη*, *Προνόη*, *Νημερτής* deuten wol auf die weissagende Eigenschaft der Meergottheiten, wovon oben die Rede war. — Wir haben hier also ein buntes Verzeichniss vor uns, welches Wesen von ursprünglich sehr verschiedener Bedeutung unter eine gemeinsame

1) Vgl. Etym. M. p. 446, 21.
2) Vgl. Müller, Proleg. S. 372.

Kategorie als Nereustöchter zusammenstellt, ohne sich weiter um die Bedeutung der einzelnen zu bekümmern, zufrieden keine von denen auszulassen, die in der Mythologie einmal als Nereiden galten, und diesen hinzufügend soviel als nöthig waren um die vielleicht auch schon traditionelle Anzahl von funfzig voll zu machen.

Aber eben hinsichtlich dieser Zahl ergiebt sich in dem Vulgartexte ein kritischer Anstoss: wir finden, wenn wir nachzählen, und, wie wir doch wol müssen, statt der an zwei Stellen, v. 243 und 248 genannten Proto in einem dieser Verse einen anderen Namen substituiren, einundfunfzig. Sollen wir nun etwa sagen, der Dichter habe v. 264, wo er die Zahl funfzig angiebt, eben nur eine runde Zahl nennen wollen, wobei es auf ein Paar mehr oder weniger nicht ankomme? oder sollen wir lieber v. 264 für unecht erklären. Beides hat seine Vertreter gefunden. Auch noch andere Hülfsmittel sind erdacht worden, indem man einen oder den andern der Namen für Epitheton, nicht Eigennamen erklärte, z. B. *Νημερτής* oder *Κυματολήγη* oder *Θόη*, oder auch v. 259, der nur e i n e n Namen enthält, ausstiess. Eine sichere Entscheidung ist allerdings schwer zu treffen; wir müssen uns mit dem begnügen, was sich als das am wenigsten unwahrscheinliche darstellt. Dass Proto nicht zweimal genannt sein könne, werden wol Wenige in Abrede stellen. Kann sie also nur einmal stehn, so ist es am wahrscheinlichsten, dass sie an der ersten Stelle d. h. zu Anfange des ganzen Verzeichnisses genannt sei, v. 243, und dass an der zweiten Stelle, v. 248, hinter *Δωτώ* entweder ein zu dieser gehöriges Epitheton, wie (*θ'*) *ἱμερόεσσα*, was Mützell vorgeschlagen, oder ein anderer mit *Πρωτώ* ähnlicher Name zu setzen sei. Ein solcher würde *Πρωθώ* (für *Προωθώ*) sein, welchen auch Joannes Diaconus nennt, (obgleich er mit einer leicht verzeihlichen Ungenauigkeit ihn nicht erst nach *Δωτώ* sondern gleich zuerst hat), und der vielleicht auch in der homerischen Stelle Il. XVIII vorgekommen sein mag, wo jetzt freilich v. 43 ganz mit den Hdschr. der Theogonie übereinstimmend gelesen wird *Δωτώ τε Πρωτώ τε Φέρουσά τε Δυναμένη τε*, und auch keine Variante angemerkt ist, wo aber doch Hygin, praef. p. 6 Munck., dessen Nereidenverzeichniss fast ganz mit jenem homerischen übereinstimmt, *Πρωθώ* gelesen zu haben scheint. Wie passend solcher Name für eine Meernymphe sei, und wie schicklich die beiden folgenden *Φέρουσα* und *Δυναμένη* neben ihm stehn, springt in die Augen, obgleich ich auf diesen letztern Umstand kein Gewicht legen darf, da der Augenschein hinlänglich zeigt, dass es dem Verfasser des Verzeichnis-

10*

ses auf Nebeneinanderstellung von Namen ähnlicher Bedeutung nicht eben angekommen ist. Um nun aber die Zahl auf funfzig zu reduciren scheint es mir besser, statt v. 259 mit der Euarne aufzugeben, in v. 245 die handschriftlich aufs sicherste beglaubigte Lesart anzunehmen: *Κυμοθόη, Σπειώ τε θοή, Θαλίη τ' ἐρόεσσα*, wo jetzt nach einer Conjectur Valckenaer's *Θοή θ' Ἁλίη τε* geschrieben zu werden pflegt. Den Einwand, dass *θοή* kein passendes Epitheton zu *Σπειώ* sei, halte ich für sehr schwach: warum sollte nicht an die schnelle Einströmung des Wassers in eine in die Tiefe sich hinabsenkende Ufergrotte gedacht werden können? Und so passend auch der Name *Ἁλίη* für eine Nereide ist, so ist doch auch jener andere im Sinne eines die See vielfältig befahrenden und als freundliche Geberin vieler guter und erfreulicher Dinge liebenden Volkes nichts weniger als unglaublich.[1])

Einen anderen Anstoss geben die Worte *μεγήρατα τέκνα θεάων*, v. 240, da doch die Nereiden nicht Kinder mehrerer Göttinnen, sondern nur der einen Doris sind. Oder sollen wir den Vers, wo diese genannt wird, 241, u. dann natürlich auch den eng mit diesem zusammenhängenden v. 242 als unecht streichen? Wir könnten uns dann irgend welche Göttinnen in beliebiger Zahl denken, mit denen Nereus Töchter erzeugt habe. Indessen wahrscheinlicher ist doch wol, dass der Verfasser hier, wie sonst überall, den Namen nicht verschwiegen habe. Bei *τέκνα θεάων* dachte er nicht so genau an die buchstäbliche Bedeutung, sondern nahm den Ausdruck nur als allgemeine Bezeichnung für göttliche Kinder, oder er verband auch gar nicht *τέκνα θεάων* in dem Sinne, dass der Genitiv sich nur auf *τέκνα* beziehe und Mütter bedeute, sondern er dachte ihn als Partitiv, und bezog ihn zunächst auf *μεγήρατα*, um die Kinder des Nereus als liebenswürdige unter den Göttinnen zu bezeichnen. Ich will ihn deswegen weder loben noch entschuldigen, ebensowenig als in andern Fällen, wo ich Stellen, die dem strengen Urtheil corrigirlustiger Kritiker missfallen, in Schutz nehme, nicht als ob sie mir besser gefielen, sondern nur weil ich der Ueberzeugung bin, dass nicht alles, was gerechtes Missfallen erregen mag, deswegen auch als unecht zu streichen sei. — Gerhard hat in seiner Ausgabe das ganze Verzeichniss der Nereiden, bis auf v. 263. 4, mit derselben Schrift drucken lassen, wie die ihm als echthesiodisch erscheinenden Partien der Theogonie; in der Abhandlung S. 120

---

[1]) Dass auch in der Ilias XVIII, 39 einige Exemplare *Σπειώ τε θοὴ Θαλίη τ' ἐρόεσσα* gehabt, ist aus Schol. A. zu entnehmen. Für *Θαλίη* in der Theogonie zeugt auch Proclus zu d. W. u. T. v. 115.

nennt er es ein in diesem Abschnitt seiner genealogischen Trockenheit wegen vielleicht erst angefügtes Stück von echt homerischer Färbung, was sich nach der Note S. 141 auf die Aehnlichkeit mit der o. a. Stelle im 18. B. der Ilias bezieht, die aber bekanntlich den alten Kritikern vielmehr eine hesiodische Färbung, Ἡσιόδειος χαρακτήρ, zu haben schien. Die beiden Verse 263. 264 sollen, auch abgesehen von dem Widerspruch der Zahlangabe mit dem Verzeichnisse, füglich dem Diaskeuasten zugerechnet werden können. Aber nicht weniger füglich, sollt' ich denken, kann auch jener Widerspruch durch leichte Emendation des Verzeichnisses gehoben werden. — Köchly behält auch diese beiden Verse bei: sie passen ihm, weil sie mit den voraufgehenden, von 240 an, gerade die Zahl dreissig geben, die sich denn in sechs Pentaden zerlegen lassen, zumal da — eine willkommene Erscheinung — an zwei Stellen, 245 u. 250, dies Auslassung der Copula aufs offenbarste (*apertissime*) beweist, dass hier neue Strophenanfänge sind. Wir überlassen es dem Urtheil des Lesers, die Stelle der Theogonie sich selbst darauf anzusehn, ob ihm die Stropheneintheilung so wahrscheinlich oder gar evident vorkomme. Was aber die Urtheogonie betrifft, so können wir schon aus dem für sie postulirten knappen Zuschnitt errathen, dass ihr ein so langes Verzeichniss unbedeutender Namen nicht zugesagt haben werde. Und so finden wir es denn auch bestätigt: das Verzeichniss gehört lediglich dem Pentadenmacher allein an; es ist kein Versuch zu machen es etwa auf Triaden zurückzuführen, sondern die Urtheogonie ging, nachdem sie in einer Triade, 240—242, kurz angegeben, dass Nereus liebliche Kinder mit der Doris erzeugt habe, nun, ohne von diesen weiter etwas zu sagen, sogleich zum nächsten Abschnitt vom Thaumas über.

Schon der Name des Thaumas lässt erwarten, dass wir in ihm den Vater bewundernswürdiger und staunenerregender Erscheinungen finden werden. Er zeugt mit der Okeanide Elektra zunächst die Iris, d. h. die Göttin des Regenbogens, die, weil sie nur am feuchten regnichten Himmel erscheint und dadurch ihre Verwandtschaft mit dem oceanischen Geschlechte verräth, deswegen auch schicklich als Tochter einer Okeanide angesehen werden konnte, und zwar einer solchen, deren Name zugleich auf den Farbenglanz der Tochter deutete. Die ihr zu Geschwistern gegebenen Harpyien, Aello und Okypete, deren Namen Windsturm und schnellen Flug bedeuten, sind offenbar Dämonen der besonders auf der See hausenden Stürme, Wirbelwinde, Wasserhosen. Die Theogonie denkt sie als geflügelte Wesen, ohne

weitere Andeutung ihrer Gestalt. Bei Homer [1]) wird eine von der Theogonie nicht erwähnte Harpyie Podarge, die Schnellfüssige, genannt, welche dem Zephyros die Rosse des Achilleus geboren, also auch wol selber in Rossgestalt zu denken ist. Was sonst in der Mythologie von den Harpyien gesagt, und wie ihre Gestalt beschrieben wird, darf hier übergangen werden. — Die drei Verse, in welchen diese Kinder des Thaumas aufgeführt werden, 265—267, geben eine schöne Triade; sie dürfen also der triadischen Urtheogonie zugesprochen werden. Nun ist aber der pentadistische Ueberarbeiter damit nicht zufrieden gewesen, sondern hat noch zwei Verse hinzugethan, und uns in dem zweiten derselben eine Aufgabe gestellt, zu deren befriedigender Lösung leider unsere Mittel nicht ausreichen. Was bedeuten die Worte *μεταχρόνιαι γὰρ ἴαλλον*? Das Verbum *ἰάλλω*, welches wir sonst immer als Transitivum finden, hier als Reflexivum zu nehmen, ist allerdings nicht unmöglich, indessen doch nicht gerade nothwendig: wir können auch aus dem Vorhergehenden das Object *πτέρυγας* hinzudenken. [2]) Aber das Imperfect? Auch dies können wir uns so erklären, dass wir sagen, die Phantasie des Dichters sieht die Entstehung der fliegenden Harpyien gleichsam gegenwärtig vor sich: sie fliegen einher, schnell wie der Wind, denn sie schwangen ihre Fittige. [3]) Nun aber *μεταχρόνιαι*? Bei Apollonius in der Argonautik, wo das Wort mehrmals vorkommt, findet sich regelmässig daneben die Variante *μεταχθόνιαι*, was denn erklärt wird für: über den Erdboden erhoben. Auch *μεταχρόνιος* wird erklärt durch *μετέωρος, εἰς ὕψος φερόμενος* (Suid.); der Scholiast zur Theogonie sagt: *τὸν οὐρανὸν γὰρ χρόνον καλοῦσι*, und neuere Lexikographen sind der Meinung, *χρόνος* sei mundartlich = *κρόνος*, dies aber bedeute wirklich auch den Himmel, und *μεταχρόνιος* sei etwa mit *μετακόσμιος* zu vergleichen und bedeute zwischen Himmel und Erde. Sicheres würde sich nur dann ermitteln lassen, wenn wir wirklich über die Etymologie und demgemäss über die eigentliche Grundbedeutung von *χρόνος* im Klaren wären; solange dies nicht erreicht ist, tappen wir im Dunkeln.

Hierauf folgt nun eine zahlreiche Nachkommenschaft des dritten Sohnes des Pontos, die Kinder und Kindeskinder des Phorkys und der Keto, von v. 270 bis 336, also siebenundsechzig Verse lang: grössten-

[1]) Il. XVI, 150. XIX, 400.
[2]) Bei Nicander Alex. v. 242 findet sich *ἴχνος ἰάλλειν*.
[3]) Ein ähnlich zu deutendes Imperfect ist unten v. 910 *εἴβετο*.

theils unheimliche und grauenhafte Wesen, zum Theil Ungethüme thierischer Art, von denen schwer zu begreifen war, wie ihnen ein Platz in der Theogonie eingeräumt werden konnte, solange man in der Ansicht oder dem Vorurtheil befangen war, dass die Theogonie nur die Bestimmung gehabt habe, die Gottheiten des Volksglaubens in genealogischem Zusammenhange, ihre Herkunft von den ältern Göttern und die Wechsel der Weltregierung in kurzer Uebersicht darzustellen. Natürlich hat es denn auch diesem Abschnitt nicht an zahlreichen Anfechtungen gefehlt, indem man ihn, wenn man ihn auch nicht ganz zu beseitigen unternahm, doch möglichst zu beschneiden suchte. Darüber werden wir das Erforderliche später berichten, zunächst uns aber an die Betrachtung der einzelnen Wesen dieser Sippschaft machen, wobei es freilich nicht möglich sein wird, die oft sehr verschiedenen Versionen der Mythologie über sie zu verfolgen oder auf genaue und umfassende Untersuchungen über ihre Bedeutung einzugehen. Sie kommen alle ohne Ausnahme nur in der heroischen Mythologie vor, d. h. in denjenigen Fabelkreisen, welche von den Begebenheiten der Heroenzeit, und zwar der ältesten, handeln. Die Heroen aber, von denen diese Fabeln berichten, sind, wie jetzt wol ziemlich allgemein anerkannt wird, eigentlich nichts anderes als göttliche Persönlichkeiten, folglich, wie alle Gottheiten der polytheistischen Naturreligion, Personificationen dieser oder jener Naturkraft; ihre Kämpfe sind Conflicte mit anderen ihnen gegenüberstehenden, ihre Thaten und Schicksale sind Naturereignisse in die Form von Handlungen persönlicher Wesen eingekleidet, wobei es denn nicht befremden kann, wenn wir oft dieselben Naturkräfte und dieselben Naturereignisse auf mehr als eine Weise personificirt und dargestellt finden. Die Entstehung dieser Mythen gehörte der allerfrühesten Zeit an: viele, vielleicht die meisten, sind gar nicht erst unter den Griechen und in Griechenland entstanden, sondern stammen, in ihren Grundzügen wenigstens, aus der früheren asiatischen Heimath und aus einer Zeit, wo die Ahnen der Griechen noch ungeschieden von den ihnen verwandten Zweigen des indoeuropäischen Stammes waren. Ihr ursprünglicher Sinn war im Laufe der Zeit längst verdunkelt, die in ihnen auftretenden Wesen waren durch andere Phantasiegebilde und Glaubensformen in Schatten gestellt, was von ihren Thaten und Schicksalen erzählt wurde, galt als Wundermärchen von Ereignissen der ältesten Vorzeit, und die handelnden Personen waren den Göttern, an die man jetzt glaubte, so wenig ähnlich, dass man sie gar nicht mehr als Götter, sondern nur als Heroen

der frühesten Zeiten, anders geartet freilich als die Menschen der Gegenwart und den Göttern näher stehend, aber doch als dem Loose der Sterblichkeit unterworfen dachte, wenn auch einzelne von ihnen, wie Herakles, nach ihrem Tode unter die Zahl der unsterblichen Götter aufgenommen waren. Die Wesen aber, mit welchen jene Heroen zu kämpfen hatten, ursprünglich feindselige den Göttern entgegenstehende und von ihnen zu besiegende Naturgewalten, wurden zu wunderbaren Ungethümen auf der Erde, im Meere, in der Luft, die besiegt und gebändigt werden mussten. — Dass nun in einer Theogonie, wie die neuere Kritik oder Unkritik sie verlangt, für Wesen dieser Art kein schicklicher Platz sein würde, ist unbedenklich zuzugeben. Wenn wir aber über die Bestimmung der Theogonie nicht nach dem blossen Namen und nach selbstgemachten Einbildungen über das, was sie enthalten musste oder durfte, absprechen wollen, sondern wenn wir sie nehmen wie sie einmal vorliegt und wie sie selbst am Schlusse sich zu erkennen giebt, als Einleitung und Vorbereitung zu der in einem nachfolgenden Gedichte enthaltenen Heroenmythologie, so werden wir es nicht mehr auffallend finden, dass sie auch von solchen Ungethümen, wie sie in dieser Heroenmythologie ihre Rolle spielten, etwas zu sagen und über ihre Abkunft zu berichten nicht hat unterlassen wollen. Sie thut dies übrigens auf gar nicht ungeschickte Weise, indem sie sie alle in einen Abschnitt zusammenstellt und in eine gewisse genealogische Verbindung bringt, die freilich vielfältig mit dem, was in andern mythologischen Traditionen über ihre Herkunft gesagt wird, nicht übereinstimmt, an und für sich selbst aber keineswegs schlecht ersonnen, und wahrscheinlich als eigene Erfindung des theogonischen Dichters zu betrachten ist.

Als die gemeinsamen Ahnen, von denen alle jene Wesen stammen, werden Phorkys und Keto genannt, Kinder des Pontos: und wenn auch jene nicht ohne Ausnahme alle der See angehören, so doch die meisten von ihnen, sei es näher oder entfernter, auf diese oder auf jene Weise: und auf die schärfste Genauigkeit konnte es ja bei ihnen auch nicht ankommen. Was nun aber die Ahnen betrifft, so trägt die Ahnmutter einen Namen, der unverkennbar gleichen Stammes mit *κῆτος* ist, *κήτη* aber heissen bekanntlich die grossen Seethiere, Haie, Wale, Robben und manche andere. Wenn nun auch dies Wort ursprünglich und eigentlich nur Hölung, Rachen, Schlund bedeutete, und jene Thiere dadurch als Rachenthiere, Meerschlünde bezeichnet wer-

den[1]), wie es sehr wahrscheinlich ist, so ist es doch weit weniger glaublich, dass bei der Keto an jene ursprüngliche und eigentliche, als dass an diese abgeleitete Bedeutung zu denken sei, und sie demnach als die über die *κήτη* herrschende Göttin anzusehen ist[2]), zumal da auch ihr Gatte Phorkys ausdrücklich zu diesen in Beziehung gesetzt wird, die *κήτη* als der Chor oder die Schaar des Phorkys bezeichnet werden.[3]) Auch dieser Name lässt eine entsprechende Deutung zu. Schwerlich darf an einen Gott der Unterwelt gedacht werden, wie diejenigen gethan, die den Namen von *ὅρκος* = *ἕρκος* ableiteten und dies als Bezeichnung für jene ansahen, noch auch an einen Gott der Klippen, wie Einige mit Berufung auf die Glosse bei Hesychius *πόρκες, χάρακες*, gewollt haben. Ebensowenig bedeutet der Name nichts weiter als den Greisen oder Alten, wofür man sich ebenfalls auf eine Glosse des Hesychius, *φορκόν, λευκόν, πολιόν, ῥυσόν*, berufen hat, und am allerwenigsten den Gott der Meeresströmungen oder der *περιφορὰ* oder *ἐπιφορὰ τῶν ὑδάτων*, wie das Scholion zu v. 237 und Joannes Diac. p. 466 (568, 16) meinen, und wofür Lennep die unmögliche Ableitung von *φέρω, πέφορκα* ersonnen hat. Solchen sicherlich verfehlten Versuchen gegenüber[4]) wird hoffentlich eine andere Deutung auf mehr Beifall bei Verständigen rechnen dürfen, welche *Φόρκυς* für *Ϝόρκυς*, dies aber für die digammirte Form von *ὄρκυς* oder *ὄρκυς* nimmt, ein Wort, das für grosse Seefische mehrmals bei Oppian vorkommt[5]), und sich also mit *κῆτος* wohl zusammenstellen

---

[1]) S. Buttmann Lexil. II S. 95. Döderlein Hom. Gloss. III S. 107.

[2]) Dass auch alte Erklärer dieser Ansicht gewesen, erhellt u. a. aus Schol. Theog. v. 238 und Ioann. Diac. p. 461 (560, 29 Lips.). Zu beachten dürfte sein, dass auch der homerische Proteus, der die ebenfalls unter dem Namen der *κήτη* begriffenen Robben hütet (Od. IV, 443. 446. 452), als man ihn zu einem alten ägyptischen Könige umdeutete, *Κήτης* genannt wurde, obgleich bei Diodor. I, 62 der Name *Κέτης* geschrieben ist, was gewiss nur als Schreibfehler betrachtet werden darf. Von andern Meinungen über den Namen *Κητώ* s. Opusc. ac. II p. 152.

[3]) Vergil. Aen. V, 822. Valer. Flacc. III, 727. Plin. N. H. XXXV, 4, 7. — Lycophron v. 477 lässt darum auch das Seeungeheuer, dem die Hesione als Beute ausgesetzt war, als es vom Herakles verwundet und verjagt worden, sich darüber beim Phorkys beklagen.

[4]) Wer ihre Urheber zu erfahren wünscht, findet das Nöthige in den Opusc. l. l.

[5]) Z. B. Halieut. III, 132: *ὄρκυνας μεγακητέας*. 324: *γενέθλην ὀρκύνων ὅσσοι τε δέμας κητώδεες ἄλλοι*. Auch im Lateinischen sind *orcyni* und *orcae* eine Art grosser Seethiere, und bei Plinius H. N. IX, 6, 5 heisst die *orca* eine *bellua, cuius imago nulla repraesentatione exprimi possit alia, quam carnis immensae dentibus truculentae*. Dass Ariosto die Namen Orca und Orco, jenen Orl. fur. X st. 94 von einem Seeungeheuer, diesen XVII st. 29—35 von einem Unhold theils dem homerischen Polyphem theils dem Proteus ähnlich gebraucht, habe ich in der Opusc. p. 184 bemerkt. Ich füge hinzu, dass bei den Neapolitanern noch heutzutage Uorca der Name eines weiblichen Ungethüms ist (s. Rochholz, Naturmythen S. 96), der übrigens auch noch die Spur des Digamma zeigt.

lässt. So ist also Phorkys auch hinsichtlich seines Namens der entsprechendste Gatte der Keto. Zu bemerken ist übrigens, dass in der orphischen Theogonie Phorkys als einer der Titanen, der Söhne des Uranos und der Gaia aufgeführt wurde[1]), und dass Plato im Timaeus, p. 40 E, ihn als Sohn des Okeanos und der Tethys, Bruder des Kronos und der Rhea nennt. Was für eine Bewandtniss es mit dieser Abweichung sowohl von der orphischen als von der hesiodischen Theogonie haben möge, können wir hier unerörtert lassen, und uns begnügen zu bemerken, dass auch sonstige Spuren auf die Vermuthung führen, Phorkys habe theils in der Mythologie theils auch wol im Cultus eine etwas bedeutendere Stellung eingenommen, als wir jetzt mit Sicherheit nachzuweisen im Stande sind.[2])

Als Kinder des Phorkys und der Keto nennt nun die Theogonie zunächst zwei Gräen, die schöngewandige Enyo und die krokosgewandige Pephredo, räthselhafte Wesen, deren Namen, sowohl der gemeinschaftliche, welcher sie blos als Greisinnen bezeichnet, als auch die einzelnen uns durchaus keinen sichern Anhalt zur Deutung bieten. Greisenthum, wie wir oben gesehen haben, wird häufig den Meeresgottheiten beigelegt: *Ἐνυώ* mag, nach der gewöhnlichen und nicht unmöglichen Ansicht, die laute Ruferin bedeuten[3]), was aber *Πεφρηδώ* sagen wolle, ist schwer zu sagen: auch wird der Name noch anders geschrieben, *Πεμφρηδώ*, *Πεφριδώ*, daneben *Πεφιδώ*, *Τεφρηδώ*, *Μεμφρηδώ*, *Μεμφρήδη*[4]), welche letzteren Formen indessen gewiss nur als Schreibfehler zu betrachten sind. Man hat *Πεφρηδώ* als mit *φρεῖν*, für *φορεῖν*, zusammenhängend angesehn und für die Reissende erklärt[5]), oder *Πεφριδώ*, die Schauerliche, von *φρίσσω*[6]), wovon doch wol *Πεφρικώ* zu bilden gewesen sein würde. Neben diesen zwei Gräen werden aber auch noch *Διvώ* oder *Δεινώ* und *Περσώ* oder *Χέρσις* (*Χερσώ*) genannt[7]), so dass im Ganzen vier

---

1) Procl. in Plat. Timae. p. 323 u. 716. 17. Vgl. Lobeck. Agl. p. 505.

2) Vgl. auch hierüber Opusc. p. 184f.

3) Für *Ἐναύω*. Pott, Et. Forsch. I p. 230 (erste Ausg.), der dies nicht verwirft, meint dabei, dass man den Namen auch von *ἀνύω* ableiten könne, *Ἐνυώ* für *Ἀνυώ*: Confectix. Hermann, Op. II p. 180 übersetzte *Inundona*, also von *ὕω*, also eigentlich *Ἐνϋώ* (s. Schol. ad Il. V, 333), was Creuzer, Brief an H. S. 175, annahm, Lobeck, technol. v. gr. p. 325, verwarf.

4) Vgl. Schneidewin ad Paroemiogr. I p. 16. Zenob. 1, 41.

5) *Auferona* übersetzt Hermann l. l. Ueber das missliche *φρεῖν* vgl. übrigens Nauck im Bulletin d. Petersburger Ak. VI p. 421ff.

6) So Ioann. Diac. p. 462 (562, 28). Eudoc. p. 105. 288. Heyne ad Apollodor. II, 4, 2, 3.

7) Apollodor. l. l. Schol. Aesch. Prom. v. 793. Tzetz. ad Lycophr. v. 838 p. 824. Heraclit. de incr. c. 13 p. 73 Gal. Hygin. pr. p. 7.

herauskommen würden; gewöhnlich aber werden, nach Aeschylus im Prometheus v. 797, drei angegeben, und dies hat denn manche Kritiker bewogen, dieselbe Zahl auch für die Theogonie zu fordern und deswegen den Ausfall eines Verses anzunehmen, in welchem der dritte Name genannt sei.[1]) Hermann hat dagegen Einspruch gethan[2]), indem er sich auf seine Erklärung von der Bedeutung der beiden hesiodischen Gräen stützt, neben welchen eine dritte nicht füglich anzunehmen sei. Dass dieser Grund nicht als triftig gelten könne, ist klar; aber wenn man sich dagegen auf einen *consensus omnium scriptorum de ternario numero* beruft, so ist dieser Gegengrund ebensowenig triftig, da der allgemeine *consensus de ternario numero* keineswegs stattfindet.[3]) Auch in den Scholien zur Theogonie findet sich nicht die mindeste Andeutung, dass hier jemals noch eine dritte Gräa genannt oder vermisst worden sei, ein Umstand der, so wenig man sonst auf die Scholien geben mag, doch hier nicht ganz bedeutungslos scheint, weil sich aus der Erwähnung des Seleucus (zu v. 270) ergiebt, dass den Scholiasten hier gute Quellen alter Gelehrsamkeit vorgelegen haben. Was die Veranlassung gegeben haben möge, dass die Zahl der Gräen von Vielen auf drei, von Andern auf vier vermehrt wurde, können wir freilich nicht wissen: vielleicht geschah es in Folge der Vorstellungen die man sich über ihre Bedeutung machte, worüber natürlich auch unter den Alten ebenso wenig Gewissheit oder Uebereinstimmung war, wie unter den Neueren. Der neueste Kritiker würde sich auch wol kaum so rasch für die Annahme, dass in der Theogonie ein Vers mit dem dritten Namen ausgefallen sei, entschieden haben, wenn er ihrer nicht bedurft hätte um eine Triade für die Urtheogonie, eine Pentade für die umgearbeitete, nach seinem Sinne zu gewinnen. In der Pentade, die aus v. 270 — 273 und dem verlorenen Verse hinter diesem besteht, wird der Uebelstand des Vulgartextes, dass der Name Γραίας nicht nur in v. 271, wo es passend war, sondern schon in v. 270, wo er nicht nur entbehrlich sondern in diesem Contexte auch unangenehm ist, durch Aenderung von Γραίας in κούρας beseitigt, was gewiss nur gebilligt werden kann. Uebrigens hatte schon Goettling παῖδας vermuthet. — Die Mythologie berichtet über die Gräen nur in Verbindung mit dem Zuge des Perseus zu den Gorgonen, vor deren Aufenthalt sie gehaust

[1]) Mützell p. 447. Goettling, Anmerk. zu v. 273.
[2]) Opusc. VI p. 168.
[3]) Auch Ovidius scheint sich mit zwei Gräen begnügt zu haben, da er Met. IV, 773 nur *geminas sorores* nennt.

haben sollen und deswegen auch ihre *προφύλακες* genannt werden. Hierauf und auf die wunderbaren Dinge, die über ihre Gestalt und den gemeinsamen Besitz eines einzigen Auges und eines einzigen Zahnes berichtet werden, vermag ich nicht einzugehn; ein Versuch zur Deutung würde sehr viel Raum in Anspruch nehmen und doch zu keinem befriedigenden Ergebniss führen.[1]) Die Theogonie hat die Gräen offenbar nur deswegen, weil sie in den Mythen vom Perseus vorkamen, nicht mit Stillschweigen übergehen wollen, ohne sich weiter um ihre Bedeutung zu bekümmern, und ob in jenen Mythen die Gräen von den Dichtern nicht auch mit Zügen ausgestattet sein mögen, die ihrer ursprünglichen Bedeutung wenig entsprechen und nur zur Ausschmückung der Erzählung von dem märchenhaften Abenteuer dienen, wird sich schwerlich entscheiden lassen.[2])

Ueber die Schwestern der Gräen, die Gorgonen, glaube ich mit etwas grösserer Zuversicht sprechen zu dürfen. Der Name, *Γοργώ* und *Γοργών*[3]), ist freilich von sehr allgemeiner Bedeutung: er bezeichnet sie nur als die Grausigen; die Mythen von ihnen aber lassen sie als Wesen erkennen, die der Luft oder dem Dunstkreise angehören, und wenn sie Töchter der Meeresgottheiten, des Phorkys und der Keto heissen, so lässt sich dies wol daraus erklären, dass der Ursprung der die Luft erfüllenden Dünste vorzugsweise vom Meere abgeleitet wurde. Die drei Namen *Σθεινώ* (d. h. *Σθενώ*,) *Εὐρυάλη* und *Μέδουσα* sind ursprünglich sicherlich nichts anderes, als drei verschiedene Bezeichnungen Eines Wesens nach seinen verschiedenen Seiten und Wirkungen.[4]) Dieses Wesen wurde als Luftgottheit, specieller als Mond-

---

[1]) Andeuten will ich wenigstens, was ich für das Wesentliche und Richtige halte. Die Gr. sind Personificationen der gefährlichen Brandungen und Strudel des fernen unbekannten Westmeers. Sie haben Kunde von den Wegen, die man einschlagen muss, um in diesen fernen Gegenden zu einem gewissen Ziel zu gelangen. Durch diese Kunde, indem sie sie den Reisenden mittheilen, erscheinen sie als eine Art von weissagenden Meerdämonen, wie auch andere als Greise dargestellte Meergötter ebenfalls Wahrsager sind. Sie ertheilen aber diese Kunde nicht gerne, sondern nur gezwungen. Schwanengestalt — vielleicht Schwanenleib mit Menschenhaupt — haben sie als Meergottheiten, die auch, wie Seevögel, im Meere schwimmen, wie man deswegen andere Meergötter auch mit Fischleibern dachte.

[2]) Vgl. Op. ac. II p. 213. Die dort angedeutete Vergleichung der Gräen mit den Schwanenjungfrauen der deutschen Fabelsage finde ich auch bei Tobler im N. Schweizer-Museum I, 1 S. 81, u. Schwarz, Sonne Mond und Sterne S. 118. Eine ausführliche Monographie über die Gräen von Gaedechens ist im J. 1863 zu Göttingen erschienen.

[3]) Dass Homer und Hesiod nur die erstere Form habe, bemerkt Schol. Il. VIII, 349. Die andere findet sich aber im Schilde des Her. v. 230.

[4]) Möglich dass die Dreizahl nach den drei Mondphasen beliebt sei, wie Rückert meint, Dienst der Athene S. 46. Ueber die drei, nicht vier Mondphasen s. Welcker Gr. Götterl. I S. 555 u. meine Gr. Alterth. II S. 426.

gottheit gedacht[1]): denn man stellte sich vor, dass im Monde der eigentliche Sitz und Ausgangspunkt der atmosphärischen Wirkungen sei, die man als Krafterweisungen der Gorgonen ansah. Der Mond selbst erschien den Alten ja auch als eine aus Dünsten zusammengeballte mit Lichtstoff gemischte Masse.[2]) *Σθενώ* heisst diese Luft- und Mondgottheit wegen ihrer kräftigen Wirkungen, *Εὐρυάλη* (von *ἀλᾶσθαι*), weil der Mond in weiten Bahnen am Himmel umherschweift (*luna omnivaga*), *Μέδουσα* als die Waltende im Luftraum, und der Name *Γοργών* lässt sich auf das grausliche Ansehn der finstern den Himmel verhüllenden Wolken, oder specieller des dunstumhüllten Mondes beziehn, wenn er mit düsterem, trübem röthlichen Scheine hervorblickt. Auch das angebliche Gesicht im Monde wurde *Γοργώνιον* genannt, und wird als ein unholdes und furchterregendes, *βλοσυρὸν καὶ φρικῶδες*, bezeichnet.[3])

Die Dichtung, welche die Gorgonen als göttliche Personen betrachtete und Geschichten von ihnen erzählte, war denn natürlich auch veranlasst, ihnen ein gewisses Local als Wohnsitz anzuweisen[4]), und sie fand dies nirgends passender, als am äussersten westlichen Ende der Welt, wohin auch andere Wesen düsterer und grausiger Art versetzt wurden. Dass hier Poseidon, der Meergott, eine Gorgone umarmt und schwängert, v. 278, erklärt sich leicht aus demselben Gesichtspunkte, aus welchem sich der Ursprung der Gorgonen selbst von Meeresgottheiten erklären liess.[5]) Die geschwängerte Gorgone aber wird dann vom Perseus erlegt, d. h. der winterlich trübe von Wasser geschwängerte Dunstkreis wird von der durchdringenden Kraft der Frühlingssonne

---

[1]) Wie auch Athene als Luftgöttin bald Mondgöttin (s. Welcker I S. 305) bald aber nur die Obwalterin im obersten dem Aether nahen Luftkreise ist, und deswegen von der Mondgottheit, der Gorgo, unterschieden und ihr entgegengesetzt wird, und von den Verwirrungen, die das verschieden aufgefasste Verhältniss bei einigen neueren Mythologen verursacht hat, mag, wem darum zu thun ist, in den Op. ac. II p. 209 f. ausführlich auseinandergesetzt lesen.

[2]) S. Plutarch. plac. phil. II, 25. de facie in orb. lun. c. 5. Stobae. Ecl. I, 27 p. 550 ff.

[3]) Plutarch de fac. etc. c. 29. Clemens Al. Strom. V, 8. §. 50.

[4]) Bei Homer kommt nichts Bestimmtes über die Gorgonen vor. Nur als Schildzeichen auf dem Schilde des Agamemnon nennt er Il. XI, 36 die *Γοργὼ βλοσυρῶπις*, Hektor hat VIII, 349 *Γοργοῦς ὄμματα*, Athene hat, V, 741, auf ihrer Aegis *Γοργείην κεφαλὴν δεινοῖο πελώρου — Διὸς τέρας αἰγιόχοιο*, und Odysseus fürchtet, Od. XI, 631, wenn er länger als er gethan am Eingange des Todtenreiches verweile, dass Persephone *Γοργείην κεφαλὴν, δεινοῖο πελώρου* gegen ihn senden möge. Alte Erklärer haben gemeint, dass ihm die Gorgonenfabel, wie die Theogonie sie vorträgt, ganz unbekannt gewesen und dass erst Hesiod sie erdichtet habe. S. darüber Opusc. ac. II p. 45.

[5]) Ueber eine muthmassliche Version des Mythus, nach welcher Medusa eine Tochter des Poseidon genannt zu sein scheint, s. Op. ac. p. 208 not. 105.

gereinigt[1]); aus der erlegten Gorgone entstehen die Brüder Pegasos und Chrysaor, d. h. die Dünste ballen sich in Wolken zusammen, die Regen, Gewitter, Donner und Blitz bringen. Nachdem aber der Mythus die Eine Gorgo in drei Personen getheilt hatte, genügte es auch nur Eine, die Medusa, vom Poseidon geschwängert, vom Perseus getödtet werden zu lassen, von den beiden andern, die in dieser Fabel nur Nebenpersonen sind, brauchte dann nicht weiter die Rede zu sein. Dass Pegasos, dessen Name nicht von *πηγή*, wie die Theogonie meint, sondern von dem Adj. *πηγός* (*spissus*) abzuleiten ist, die Gewitterwolke bedeute, kann keinem Zweifel unterliegen.[2]) Nicht weniger unzweifelhaft scheint es Manchen, dass Chrysaor, Goldschwert, den Blitz bedeute, dürfte sich aber doch nicht so ganz zuversichtlich behaupten lassen, wie es von dem neuesten Kritiker geschehen ist, der sich darum auch nicht gescheut hat, den Text der Theogonie seiner Ansicht gemäss zuzuschneiden. Die Theogonie sagt, dass Pegasos, den sie nach der herkömmlichen Vorstellung in Rossgestalt denkt, die Erde, die Mutter und Nährerin der Thiere[3]), verlassen habe und zu den Wohnungen des Zeus geflogen sei, wo er diesem den Donner und Blitz trage, ein Dienst, den auch Euripides ihm zugeschrieben hat[4]), und der sich aus der ursprünglichen Bedeutung, als Gewitterwolke, leicht erklären lässt. Der neueste Kritiker aber entsetzt ihn dieses Dienstes, streicht die Verse, 284 und 286, in denen er ihm zugeschrieben wird, und lässt statt seiner den Chrysaor sich zu den Wohnungen des Zeus begeben. Ohne Zweifel war ein Hauptgrund, der die Streichung jener beiden Verse empfahl, auch der Umstand, dass sich dann die übrig bleibenden, v. 280 — 283 und 286, zu einer erwünschten Pentade zusammenfügten. Mag übrigens Chrysaor immerhin auf den

---

[1]) Dass Perseus in diesem Mythus als Sonnenheros zu fassen sei, darf ich als ziemlich allgemein angenommen voraussetzen. Vgl. Preller, gr. Myth. II S. 59. Ueber den Namen, von *πέρρω = πείρω*, s. oben S. 100 f.

[2]) Ueber *πηγὸς* vgl. Lobeck technol. p. 103. Die Wolken entstehen *παχυνθέντος τοῦ ἀέρος*, sind ein *πάχος ἀτμῶδες* nach Ps. Aristot. de mundo c. 4. Anaxim. bei Plut. de plac. phil. III, 4, *spissitudo aeris crassi*, nach Seneca Qu. nat. II, 30 extr.

[3]) *Μητέρα μήλων*, v. 284, in der hier erforderlichen allgemeinen Bedeutung, kommt bei Homer nicht vor, sondern wird von ihm nur von bestimmten heerdenreichen Landschaften gesagt, wie von Iton, Phthia, Pylos, Thrake, Il. II, 696. IX, 475. XI, 222. Od. XV, 226. Auch bedeutet *μῆλα* in der Regel nur kleines Vieh, wie Schafe und Ziegen. Dass es indessen auch vom Vieh überhaupt gebraucht werde, bezeugen Hesych. s. v. Phrynichus in Bekker Anecd. p. 17, 8. Schol. Il. X, 485. Eustath. ad Odyss. p. 1649. Schol. Theocr. IV, 10.

[4]) S. Schol. Arat. v. 205. Schol. Aristoph. Pac. v. 723 (721), aus Eur. Bellerophon.

Blitz gedeutet werden können, so ist es doch gar nicht unglaublich, dass die Theogonie ihn noch besonders neben dem Pegasos oder der Gewitterwolke genannt, jenen aber, der eben als Gewitterwolke ja auch den Blitz in sich trägt, zum Donner und Blitz tragenden Rosse des Zeus gemacht habe. Denn dass der Dichter es sorgfältig sollte vermieden haben, zwei wesentlich zusammengehörige Wesen, wie Gewitterwolke und Blitz, dennoch in zwei Gestalten zu personificiren, wird man doch wol nicht behaupten wollen. Fand er in den Mythen den Chrysaor vor, so brachte er ihn an wohin er ihm zu gehören schien, ohne sich weiter um den Anstoss zu bekümmern, den er durch die Zusammenstellung mit dem Pegasos möglicher Weise erregen konnte. Und ist es denn wirklich so gewiss, dass Chrysaor den Blitz bedeute? Der Name, als griechischer betrachtet, heisst freilich Goldschwert, und das goldene Schwert scheint das natürliche Bild für den Blitz zu sein. Aber in der griechischen Mythologie sind viele Namen, die griechisch zu sein scheinen, und es doch in der That nicht sind, sondern fremdländische und von den Griechen sich mundgerecht gemachte: und dass zu diesen ungriechischen aber griechisch scheinenden Namen auch Chrysaor gehöre, dürfte doch nicht so unglaublich sein, wenn man sich des *Ζεὺς χρυσαορεύς* der Karer erinnert, den man nicht ohne Grund für den Gott des befruchtenden Regens genommen hat[1]), und wenn man auch anderer ähnlicher Namen eingedenk ist, die sich in Karien und Lydien finden, wie z. B. bei Mastaura ein Fluss *Χρυσαόρας* hiess, die Stadt Idrias einst den Namen *Χρυσαορίς* trug, auch Stratonicea früher ebenso genannt wurde, ja, nach Epaphroditus, das ganze Karien.[2])

Wie in dem Gorgonenmythus ein sich alljährlich wiederholendes Naturereigniss in die Form einer Geschichte übermenschlicher Personen eingekleidet ist, so verhält es sich ganz ähnlich auch mit dem, was wir nun über den Geryoneus lesen, wie er vom Herakles erlegt, seine Rinderheerde, die in dunkler Höhle von dem Hirten Eurytion und dem Hunde Orthos bewacht wurde, entführt, Hirte und Hund erschlagen worden seien. Dass im Geryoneus die feindselige Macht der winterlichen Jahreszeit personificirt sei, scheint unzweifelhaft zu sein.[3]) Die

---

[1]) S. Creuzer. Symbol. IV S. 63 ff. Vgl. Gutschmidt im N. Rhein. Mus. XIX S. 399. Deimling, d. Leleger S. 19 f. Maury, hist. de la relig. d. Gr. III p. 139. — Auf befruchtenden Regen ist Chrysaor auch von Völcker gedeutet, Mythol. d. Jap. p. 234, auch von Vinet, Annal. de l'instit. de corresp. archéol. XV p. 162.

[2]) Steph. Byz. s. v. *χρυσαορίς*. Vgl. id. s. v. *Μάσταυρα*. Pausan. V, 21, 5.

[3]) Dass auch die Alten so gedeutet, zeigt u. a. Ioann. Diac. p. 564, 21. 606, 13. Jakobs in der Abh. über den Mythus des Geryoneus (Vermischte Schr. VI S. 145—167) nahm ihn als den Herrscher des Todtenreichs, wie Pluton, mit dem er

winterlichen Mächte dachte man sich als Wesen der Unterwelt,[1]) an deren Eingange auch Geryoneus wohnen muss, da er die Heerde in dunkeler Stallung jenseits des Okeanos eingeschlossen hat, v. 294. Sein Name wird am einfachsten und wahrscheinlichsten von *γηρύω* abgeleitet[2]): er kann durch **Brüller** übersetzt werden, und bezieht sich auf die winterlichen Stürme: dass er drei Häupter und also wol auch drei Leiber hat, bedeutet seine gewaltige Macht[3]), könnte aber vielleicht auch auf die drei Wintermonate bezogen werden. Dass er Sohn des Chrysaor genannt worden, mag man der Absicht zuschreiben, ihn auf diese Weise in die Verwandtschaft der Gorgonen zu bringen, zumal wenn bei Chrysaor nicht sowohl an den Blitz, als an den Regen zu denken ist: denn die Regengüsse des Herbstes leiten den Winter ein. Dass die Mutter Kalirrhoe, als Okeanide, eine nicht unpassende Gattin für den Chrysaor ist, leuchtet wol Jedem ein. Die Insel Erytheia (v. 290) kann ihren Namen nur von der Röthe des Himmels beim Untergange der Sonne im Westen haben; denn dort, im äussersten Westen, ist sie belegen.[4]) Die Rinder, die Geryoneus in dunkeler Stallung eingesperrt hat, sind nicht sein rechtes Eigenthum, sondern gehören eigentlich dem Helios[5]): sie sind ein Sinnbild der Sommertage und ihrer Gedeihen und Fruchtbarkeit gewährenden Gaben, die vom Winter der Erde vorenthalten werden. Der Hirt Eurytion deutet auf winterliche Regengüsse und Ueberschwemmungen[6]): der Hund, der ihm als Hirten nicht fehlen darf, heisst nach der sichersten Ueberlieferung nicht *Ὄρθρος* sondern *Ὄρθος*, und wem dieser Name zu wenig charakteristisch zu sein scheint[7]), der möge bedenken, dass der

---

allerdings die Wohnung in der Unterwelt gemein hatte, sonst aber doch von ihm verschieden ist.

[1]) Vgl. darüber auch H. D. Müller, Ares, S. 98 ff.

[2]) Jakobs dachte an *γῆ* und *ἐρύω*: der Gott, der die Todten unter die Erde hinabzieht. An *γηρύω* dachten schon die Alten. S. d. Scholien in der Trincav. Ausg. zu v. 293 (die aber zu v. 287 gehören) und Ioann. D. p. 564, 22.

[3]) Vgl. J. Grimm, Deutsche Myth. S. 494, der 3. Ausg., wo von dergleichen Bildungen auch in andern Mythologien die Rede ist. — *Τρισώματος* heisst G. auch bei Aeschylus, Ag. v. 844, und dann bei vielen Anderen. — In der Theogonie sieht *τρικάρηνος* eher nach einer Correctur aus, als *τρικέφαλος*, dessen Messung Anstoss gab.

[4]) Andere und vielleicht ältere Fassungen des Mythus versetzen die Wohnung des Geryon. nach Epirus, auch nach Thessalien, auch nach Ambrakia. S. darüber Op. ac. II p. 203 f.

[5]) Das sagt Apollodor ausdrücklich I, 6, 1, 4. Vgl. auch Müller Proleg. S. 369.

[6]) Richtig schon die alten Ausleger, s. Schol. ad v. 293: also Ableitung von *ῥέω*. Verkehrt haben Andere an einen Bogenschützen gedacht, ihn mit dem Apollon, und den Geryoneus mit dem Kerberos zusammengebracht u. dgl., was man im Philol. XIX S. 407. 8 finden kann.

[7]) Die, welche *Ὄρθρος* vorziehn, bringen dabei zum Theil ganz unzulässige

Hund schwerlich aus einem andern Grunde dem Eurytion zugesellt worden ist, als weil es natürlich war den Hirten nicht ohne Hirtenhund zu lassen. Herakles endlich erscheint in diesem Mythus von ganz ähnlicher Bedeutung, wie Perseus im Gorgonenmythus. Er ist die Personification der Frühlingskraft der Sonne, die dem Winter seine Beute wieder abnimmt.

Von dem nun folgenden Ungethüm, der Echidna, v. 297, kann man zweifelhaft sein, ob die Theogonie sie als Tochter der zuletzt genannten Kalirrhoe angesehen wissen wolle, oder ob das Pronomen ἥ sich auf die an der Spitze dieses ganzen Abschnittes stehende Keto beziehen solle. In der That kommt nicht viel darauf an, ob diese oder jene Mutter angenommen werde: da wir indessen, wenn wir die Kalirrhoe annehmen, auch nur den Chrysaor als Vater der Echidna haben würden, wozu er gewiss nicht geeignet ist, so ist die Beziehung des Pronomens auf Keto vorzuziehn, und Echidna ist dann also dieser und des Phorkys Tochter.[1]) Die Quelle, aus der Apollodor, II, 1, 2, 5, geschöpft hat, machte sie zur Tochter der Gaia vom Tartaros, Epimenides, lesen wir bei Pausan. VIII, 18, 1, zur Tochter der Styx und eines Vaters Namens Peiras, ὅστις δὴ ὁ Πείρας ἐστί, sagt der Berichterstatter. Der Name Echidna deutet auf die Bildung des Ungethüms, welches nur zur oberen Hälfte menschenähnlich ist, zur untern aber einen Schlangenleib hat. Ebenso ist auch der Gatte, mit dem sie sich verbindet, Typhaon oder Typhoeus, nach v. 825, aus Schlangen- und Menschengestalt gemischt, und wie Echidna nach v. 304 ἐν Ἀρίμοις, im Lande der Arimer, ihre Wohnung, so hat in demselben Lande nach Homer, Il. II, 784, auch Typhoeus sein Lager. Dass dies in Kilikien zu suchen sei, ist wenigstens höchst wahrscheinlich.[2]) Hier gab es einst feuerspeiende Berge, und die Echidna kann als ein entsprechendes Bild für die sich schlangenartig daherwälzenden Ergüsse von Lava oder Schlamm aus diesen angesehen werden. In den Versen aber, wo von ihrer Wohnung die Rede ist, zeigt sich unverkennbar einige Verwirrung, über die wir später reden werden.

Von der Echidna und dem Typhoeus lässt nun die Theogonie die beiden Ungethüme in Hundesgestalt, Orthus und Kerberus geboren

---

Deutungen vor. Einer will den Namen sogar aus dem Sanskrit herleiten, nämlich Leo Meyer, in der Kuhnschen Zeitschr. V S. 150, derselbe, der auch Apollons Namen aus dem Skr. (Sphur) abzuleiten vermocht hat.

[1]) Das sagte auch Pherekydes, nach dem Schol. zu Apollon. Rh. II, 1248.

[2]) S. Opusc. ac. II p. 371. Gutschmidt im N. Rhein. Museum XIX S. 399 zieht Phrygien, die κατακεκαυμένη, vor.

werden. Jener, den wir schon als den Hund des Eurytion kennen gelernt, hatte nach Apollodor, II, 5, 10, 3, zwei Köpfe, den Kerberos nennt die Theogonie funfzigköpfig, während Andere sich auch für ihn mit zwei oder drei Köpfen begnügt, auch ihm einen Drachenschweif gegeben haben, wodurch er denn seiner Mutter Echidna um so ähnlicher wird. Er dient als Höllenwächter am Eingange zum unterirdischen Reiche des Hades: sein Name, über den verschiedene zum Theil sehr wunderliche oder weithergeholte Erklärungen versucht worden sind[1]), mag wol den Kläffer bedeuten.[2]) Das *οὔτι φατειόν*, v. 310, soll wol anzeigen, dass es nicht thunlich sei, ihn genauer zu besprechen und zu beschreiben.[3])

Ebenfalls vom Typhaon und der Echidna geboren ist die Lernäische Hydra, deren Name, Wasserschlange, schon ihre Bedeutung erkennen lässt. Der Mythus von ihr deutet auf einen Zustand der Vorzeit, wo die Ebene von Lerna in Argolis von Ueberschwemmungen heimgesucht und mit stagnirendem Gewässer bedeckt war, welches aus den umgebenden Waldungen herein floss. Weil dies Gewässer vornehmlich durch atmosphärische Niederschläge genährt war, so lässt der Mythus die Hydra von der Hera, als Luftgöttin, die also auch den Regen sendet, aufgenährt werden. Durch Abzugsgräben aber wurde dann die Ebene trocken gelegt und durch Verbrennung der umgebenden Wälder dem ferneren Zufluss Einhalt gethan. Dies Werk lässt der Mythus den Herakles vollführen, der die hundert Häupter der Hydra abhaut und sie durch seinen Gefährten Iolaos ausbrennen lässt. Herakles ist in andern mythischen Dichtungen freilich ein solarischer Heros, eine Personification der kräftigen Wirkungen der Sonne, in dem jetzt behandelten aber sicherlich nichts anderes, als der Repräsentant der starken vorzeitlichen Menschen, durch deren Arbeit das Land trocken gelegt und urbar gemacht wurde.[4])

---

[1]) Darüber vgl. Op. ac. II p. 197 f. Unter denen, die seinen Bruder Orthros, statt Orthos, zu nennen vorziehn, hat Einer, Völcker, homer. Geogr. S. 132, *Κέρβερος* als = *Ἕσπερος* genommen, so dass sich also der Abendhund und der Morgenhund aufs beste entsprechen.

[2]) Legerlotz in der Kuhnschen Zeitschr. VIII, 124.

[3]) Die Form *φατειός* kommt nur hier und in dem Schilde des Herakles v. 144 u. 161 vor. Möglich dass ältere Kritiker auch Anstoss an ihr genommen haben, was sich aus dem Lemma des Scholion zu v. 310 in der Baseler Ausg. schliessen lassen dürfte: *οὔτι φαὸν δέ*, das heisst doch wol *οὔτι φατὸν δέ*. Vergl. übrigens Lobeck, Pathol. I p. 527.

[4]) Vergl. Curtius, Peloponn. I p. 52. — Auf speciellere Erörterungen über die einzelnen Züge des Mythus, wie ihn Spätere vorgetragen, kann hier natürlich nicht eingegangen werden. Ich begnüge mich auf Op. ac. II p. 196 f. zu verweisen.

Noch ähnlicher als die Hydra ist der Mutter Echidna die zweite Tochter Chimaira [1]), die als Personification eines feuerspeienden Berges schon durch das *ἀμαιμάκετον πῦρ*, welches sie aushaucht, bezeichnet scheinen kann. Auch ihr Wohnsitz ist von dem der Echidna nicht allzuweit entfernt, nämlich in Lykien, wohin auch Homer, Il. VI, 179, sie versetzt. Hier gab es eine Gegend, bei den Bergen Kragos und Antikragos, die noch im Mittelalter den Namen Chimära oder wenigstens einen sehr ähnlich lautenden trug [2]), und viele Spuren ausgebrannter Vulcane zeigte. Offenbar ist der Name nicht ursprünglich griechisch, sondern fremdländisch, nach Ritter, Erdkunde XIX S. 752, semitisch, Chamirah, und bedeutet Adusta, Verbrannt. Die Griechen, die ihn nicht verstanden, haben ihn, wie so viele andere, z. B. auch den oben besprochenen Chrysaor, sich mundrecht gemacht, und da *χίμαιρα* die Ziege bedeutet, dem Ungethüm, dem sie wegen des Brüllens der Vulcane Löwenhaupt und Brust, wegen der Lavaströme einen Drachenschweif gaben, auch noch in der Mitte eine Ziege zugesetzt. [3]) Ob auch diese noch eine meteorologische Deutung zulasse [4]), mag hier dahin gestellt bleiben. Der Heros, der die Chimaira bekämpft, Bellerophontes, ist, wie Perseus und in vielen Mythen Herakles, ein in der mythologischen Dichtung zum Heros umgewandeltes göttliches Wesen, und es lassen sich Spuren seines Cultus in Korinth auch noch in der geschichtlichen Zeit nachweisen. [5]) Wenn man ihn als ein solarisches Wesen bezeichnet, so ist das zwar nicht unrichtig; man muss dies aber in dem Sinne der älteren Religion der Korinthier thun, nach welcher Helios nicht lediglich und allein der Sonnengott, sondern der Himmelsgott war in gleichem Umfange, wie späterhin Zeus [6]): die Sonne mit

[1]) Dass ein Scholiast das Pronomen in v. 319 nicht auf die Echidna, sondern auf die 313 genannte Hydra bezieht, die er für *κακία* erklärt, hat schon Mützell p. 453 bemerkt. Den Irrthum zu widerlegen ist nicht nöthig: ich möchte aber auch dem Dichter, der die Beziehung auf Echidna nicht noch ausdrücklicher andeutete, nicht den Vorwurf der Unbeholfenheit machen, den Welcker Theog. S. 159 ihm macht.

[2]) S. Ioann. Diac. p. 566, 15, der sich auf das Zeugniss eines von ihm selbst befragten gebornen Lykiers beruft.

[3]) Dass die beiden homerischen Verse aus Il. VI, 181. 2 blos aus Versehen vom Rande, wo sie zur Vergleichung beigeschrieben waren, in den Text gerathen, nicht aber absichtlich von einem Interpolator eingesetzt sind, ist augenfällig. Ein solcher würde wenigstens um eine Constructionsverbindung möglich zu machen, nicht *ἀποπνείουσα* sondern *ἀποπνείεσκε* geschrieben haben.

[4]) Wie Rochholz meint Naturmythen, S. 215.

[5]) Pausan. II, 2, 4 erwähnt ein *τέμενος* des Bellerophontes. Im Allg. ist zu vgl. die tüchtige kleine Schrift meines früheren Zuhörers H. A. Fischer: Bellerophon. Leipz. 1851.

[6]) Vgl. O. Müller, Orchom. S. 269 ff. Dorier I S. 396. Sonne in der Kuhnschen Zeitschr. X p. 167 f.

ihren Wirkungen ist nur eine der Manifestationen seines Wesens: er ist auch Donner- und Blitzgott, und als solchem wurden ihm von dem korinthischen Dichter Eumelos auch Bronte und Sterope als seine Rosse zugewiesen. Dass der Pegasos, auf welchem reitend Bellerophontes die Chimaira bekämpft, die Gewitterwolke bedeute, haben wir oben gesehn. Dieser Kampf selbst aber ist das mythische Bild einer gewöhnlichen Naturerscheinung. Wenn die Vulcane thätig sind, so entstehen über ihnen auch Gewitter in der Luft, es donnert und zahlreiche Blitze fahren nieder, und dies wird nun aufgefasst als Kampf des himmlischen Donnergottes gegen den Dämon des feuerspeienden Berges, wie bei Homer, Il. II, 784, auch Zeus den Typhoeus mit seinen Blitzen geisselt. Von dem Namen Bellerophontes lässt sich eine sichere Deutung für jetzt noch nicht geben[1]); dass aber dieser Kampf mit dem lykischen Ungethüm dem korinthischen Heros zugeschrieben wird, beruht wol auf alten Verbindungen zwischen Lykien und Griechenland und Vermischung lykischer und griechischer Mythen, worüber spätere mit neugewonnenen Mitteln geführte Forschungen vielleicht mehr zu sagen gestatten werden, als jetzt möglich ist.

Es folgt nun v. 326 die Sphinx oder, wie sie in böotischer Namensform hiess, Φῖξ, ungewiss ob von der Chimaira oder von der Echidna geboren: denn das Pronomen lässt sich allenfalls auch auf diese beziehn.[2]) Es kam dem Verfasser auf deutliche Bestimmung eben nicht an, und wenn er ihr den Orthos zum Vater giebt, so that er das wol nur in Ermangelung eines andern, und weil dieser, als ein unheimliches unterweltliches Thier, nicht ungeeignet schien, ein solches Ungethüm zu erzeugen. Andere haben als Mutter zwar ebenfalls die Echidna oder die Chimaira, als Vater aber den Thyphoeus genannt[3]), offenbar weil dieser ihnen besser zu passen schien, und es ist allerdings nicht in Abrede zu stellen, dass sie darin ganz Recht haben und dass der Verfasser der Theogonie nicht die schicklichste Wahl getroffen haben mag. Aber es für ganz unmöglich zu erklären, dass er wirklich den Orthos genannt habe, und deswegen den Vers, wo dieser genannt

---

[1]) Vgl. Op. ac. II p. 191. Max Müller in der Kuhnschen Zeitschr. V, 141. 147. Sonne, in derselben X, 185.

[2]) So wird vom Apollodor. III, 5, 8, 2. Hygin. pr. p. 15. u. f. 151 p. 262 Stav. Echidna als Mutter der Sphinx genannt. Auch von Euripides Phoen. v. 1020. Dagegen Ioann. Diac. p. 567, 20 in der Theogonie die Chimaira bezeichnet findet.

[3]) Apollodor u. Hygin an den angef. Stellen, der letztere auch fab. 116 p. 136. Auch in dem Scholion zu v. 326 wird Chimaira Tochter des Typhaon genannt, woraus indessen nicht zu folgern, dass d. Vf. des Scholion den Vers 327 nicht gelesen, sondern nur dass er flüchtig diesen übersehen habe.

wird, als Zusatz eines schlechten Interpolators zu streichen, dürfte doch schwerlich als ein besonnenes, sondern eher als ein vorschnelles Urtheil anzusehen sein, und seinen Grund vornehmlich in dem Umstande haben, dass man auch hier eine pentadische Strophe zu gewinnen wünschte, die denn nach Streichung von v. 327, und dazu von v. 331, der sich als Zusatz eines, wie der Kritiker sich ausdrückt, geographischen Interpolators verdächtigen liess, ohne grosse Mühe zu bilden war, indem man nur dem mit v. 327 ausgestossenen Nemeischen Löwen, der doch nicht entbehrt werden konnte, in v. 326 einen Platz ermittelte, da sich hier die Worte *Καδμείοισιν ὄλεθρον* als nicht unbedingt nothwendig streichen, und mit leichter Aenderung der ersten Vershälfte, *ἣ δ' ἄρα Φῖκά τ' ἔτικτε*, für *ἣ δ' ἄρα Φῖκ' ὀλοὴν τέκε*, gerade der ausreichende Raum schaffen liess für *Νεμειαιόν τε λέοντα*. Unsere Theogonie fasst sich in ihrer Angabe über die Sphinx nicht ganz so kurz, als der Verbesserer, der nur den nackten Namen stehn lässt, sondern giebt uns noch einen Zusatz, der zwar auch nur kurz, aber doch zweckmässig und auch hinreichend war, um an den vielbesungenen Mythus zu erinnern. In dem Lande der Kadmeer, d. h. in Böotien, hatte einst die Sphinx gehaust, und man zeigte dort noch den Hügel, auf dem sie gesessen, *τὸ Φίκιον*, wie es in der Nähe auch einen Typhaonischen Berg gab, also nach dem Typhaon oder Typhoeus benannt, der, wie gesagt, von Manchen auch der Vater der Sphinx genannt wurde, statt des Orthos der Theogonie, die nun in ihrer angeblich verbesserten Gestalt, den Vater ganz mit Stillschweigen übergangen haben muss, uns dafür aber durch eine erwünschte Pentade entschädigt. — Der Name *Σφίγξ*, von *σφίγγω* (*σφίζω*), bezeichnet sie nach der zunächst liegenden Deutung als Würgerin, wie er denn auch passend durch *Angina* übersetzt wird. Man kann dabei an tödtliche vulkanische Ausdünstungen denken.[1]) Der bekannte Mythus von dem Räthsel der Sphinx, welches Oedipus gelöst und so das Land von der Plage befreit habe, mag ausgesponnen sein auf Grund einer schlichteren Sage von mancherlei langen und vergeblichen Versuchen das Uebel zu beseitigen, welches Hera's Zorn wegen der Frevel des Labdakidenhauses in das Land gesendet hatte. Die Gestalt der Sphinx wird geschildert als einer Löwin mit dem Haupt eines Weibes. Aehnliche Gestalten mit Menschenhaupt, aber auch mit männlichem, auch mit dem Haupt eines

---

[1]) Vgl. C. F. Hermann, Quaestt. Oedipodeae p. 114. Ueber Forchhammers Deutung der Sphinx auf Kälte und Frost s. Op. ac. II p. 192.3. Vorgänger in dieser Deutung sind übrigens schon d. Schol. zu v. 327 u. Ioann. Diac. p. 567, 25.

Widders oder eines Sperbers, bildete man auch in Aegypten, wo sie wol als Symbole der Sonne und ihrer Wirkungen, wenn sie im Zeichen des Löwen steht, zu betrachten sind. Wegen der Aehnlichkeit mit der griechischen Sphinx gab man ihnen auch den gleichen Namen; bei den Aegyptern selbst aber hiessen sie nicht so, sondern Neb [1]), und an eine Ableitung des griechischen Fabelwesens von dem ägyptischen ist nicht zu denken.

Der Nemeische Löwe wird als Bruder der Sphinx, wie in der Theogonie, so auch von Andern aufgeführt, und dass er, nach v. 328, von der Hera auferzogen ist, führt natürlich auf die Vermuthung, dass er, ebenso wie die lernäische Hydra, von welcher v. 314 dasselbe gesagt worden, seinem Wesen nach in nächster Beziehung zu der Luftgöttin stehen müsse. Ja es gab eine Version des Mythus, nach welcher er aus dem Monde herabgefallen oder aus dem vom Monde getrieften Schaum entstanden und dann von der Hera nach Nemea versetzt worden sei.[2]) Nach dieser Version ist es gewiss nicht zulässig ihn als Sinnbild für die Sommerhitze anzusehen [3]), obgleich sonst freilich der Löwe in der Mythologie oft genug diese Bedeutung hat. Richtiger wird es sein, in ihm die aus der Luft und vom Monde, nach der Ansicht der Alten, herstammende Feuchtigkeit zu erkennen, und an Gewässer zu denken, welche einst die Nemeische Ebene zum Sumpf gemacht haben [4]), bis Herakles sie entwässerte, derselbe Repräsentant der vorzeitlichen Menschenarbeit, der auch Lerna entwässert hat. Treton und Apesas sind Berge der nemeischen Gegend: jener, der Durchborte, nach der tiefen Schlucht benannt, in welcher auch der Löwe sein Lager gehabt haben sollte.

Der letzte in dieser Aufzählung der Phorkynischen Sippschaft ist der Hesperische Drache, der Wächter des Göttergartens und der goldenen Aepfel, wovon wir oben zu v. 215 gesprochen haben. Er ist aber nicht, wie die vorhergehenden, nur ein späterer Nachkömmling des

[1]) S. Parthey zu Plutarch d. Is. et Os. p. 175. Lepsius Briefe aus Aegypt. S. 43.

[2]) S. die in d. Op. ac. II p. 194 not. 56 angef. Stellen.

[3]) Wie es u. A. auch Preller, gr. Myth. II S. 191, gethan hat.

[4]) Auf Forchhammers Ansicht (Hellenika p. 213 ff. 220 f.) dass auch der Name *λέων* nur wegen des Anklanges an *λειάς = λειμών, τόπος κάθυδρος*, in den Mythus gekommen sei, kann man dabei gerne Verzicht leisten. Warum sollte nicht auch der Löwe als ein Sinnbild für die reissenden von den Bergen herabstürzenden Wildbäche gefasst werden können? wie Curtius (Peloponnes II S. 369) u. Wieseler (Giganten, in d. Allg. Encykl. d. W. und K. I, 67 S. 171) annehmen, oder auch für die tödtlichen Ausdünstungen des versumpften Landes, ähnlich wie die Schwester Sphinx für die vulkanischen.

Phorkys und der Keto, sondern von diesen selbst erzeugt. Auch sein Name wird von Einigen angegeben, *Λάδων*, was man wol nicht als gleichbedeuteud mit *Λάθων* (der Verborgene), sondern mit *λάβρος* (der Reissende) von *λάζεσθαι* = *λαμβάνειν*, anzusehn hat. [1])

Ueber die Behandlung, welche dieser Abschnitt von des Phorkys Nachkommenschaft von der neueren Kritik erfahren hat, ist zwar Einiges schon oben, bei den Versen über die Graien und Gorgonen, bemerkt worden, doch das Meiste und Wichtigste bleibt jetzt noch nachzutragen. Zunächst dies, dass Gerhard seiner vermeintlich echthesiodischen Theogonie nur v. 270—276 zuschreibt, jedoch mit Ausschluss von v. 271.2, die er (Abh. S. 120) als eine Interpolation „etymologischer Art" verwerflich findet. Dass der Anstoss, der wirklich, wenn auch nicht wegen des Etymologischen, vorhanden ist, sich durch die leichte Aenderung in v. 270, *παῖδας* oder *κούρας* für *Γραίας*, heben liesse, ist oben bemerkt worden. Von den Versen über die Gorgonen lässt G. als echthesiodisch nur die drei ersten, 274—276, gelten; alles was folgt, über die Medusa und deren Ausgeburten Pegasos und Chrysaor, über Geryoneus, Echidna, Typhaon, Orthos und Kerberos, Hydra, Chimaira, Sphinx, den nemeischen Löwen und den hesperischen Drachen, sei jüngere Zuthat, die, nach S. 141, erklärlicher werde, wenn man „die Ausbeutung der erwähnten Fabelthiere für orphische Lehren" in Anschlag bringe, als wenn man, wie ich es gethan, diese Partie durch den praktischen Nutzen für mythologische Vollständigkeit gerechtfertigt oder entschuldigt finde. Was die Ausbeutung für orphische Lehren betrifft, so gestehe ich nicht recht zu wissen, was ich mir dabei zu denken habe. Mit orphischen Lehren glaube ich mich auch so genau, als unsere Quellen es zulassen, beschäftigt zu haben, wobei ich denn aber auf den Verdacht gerathen bin, dass, wenn von Wissen die Rede ist, Gerhard, obschon er Allerlei über sie geschrieben hat, doch schwerlich mehr darüber wisse als ich. — Es wird dann S. 153 noch auf manche Besonderheiten jüngerer Sprache hingedeutet, womit wol diejenigen gemeint sein werden, die ich in den Op. ac. II p. 448 besprochen habe, die Krasis *χὠ* und *γέντο* für *ἐγένετο*, die auch Hermann, Opusc. VI, 1 p. 170, als Beweis späterer Interpolation ansah. Was heisst denn aber eigentlich dies später? Zugegeben, dass nicht Alles, was wir in der Theogonie lesen, gleichzeitig, sondern Einiges früher anderes später gedichtet sei, was ich wenigstens nicht zu be-

---

[1]) S. Op. ac. II p. 188.

streiten geneigt bin, so folgt daraus doch nur, dass die Theogonie aus Stücken verschiedener Zeit componirt sei, keineswegs aber, dass es vor dieser Composition bereits eine ältere hesiodische Theogonie gegeben habe, in Beziehung auf welche denn jenes später zu verstehen sei. — Wenn ferner als Zeichen von Interpolation auch die Etymologie von *Πήγασος* angegeben wird, so ist es wol nicht der Mühe werth, darüber nur ein Wort zu sagen, und ebensowenig über die nach v. 322 stehenden beiden homerischen Verse, von denen es ja wol Jedem klar sein muss, dass nicht der Verfasser, oder will man ihn lieber Compositor nennen, unserer Theogonie sie dahin gesetzt habe, sondern dass sie nur durch den Irrthum der Abschreiber vom Rande in den Text gerathen sind. Endlich „die Zusätze in dem verwirrten Artikel über Echidna (300 —302)". Dass hier Verwirrung im Texte sei, ist klar und bereits oben bemerkt worden. Eine Interpolation braucht aber deswegen nicht angenommen zu werden. Die Ordnung der Verse 300—305 ist nur von den Abschreibern gestört, und auch nicht in allen Handschriften gleich. Stellt man sie so, wie ich in den Op. ac. p. 188 not. 36 gethan habe, so kommt, wenn auch keine elegante und tadellose, doch eine solche Beschreibung heraus, bei der man an keine Interpolation zu denken nöthig hat. [1])

Soviel über Gerhards Kritik. Wenden wir uns nun zu Köchly, so finden wir diesen darin mit jenem einverstanden, dass auch er den Anfang dieser Partie für echt und alt erklärt, mit Ausschluss der Verse 271. 2. Da aber seine alte Urtheogonie triadisch abgefasst sein soll, nach Ausschluss jener beiden Verse aber nur eine Dyade übrig bleibt, weil nämlich mit v. 274 nothwendig eine neue Triade beginnen muss, so erkennt er hieraus, was Gerhard, der sich von der Triadentheorie (oder Thorheit) frei gehalten, nicht erkannt hat, dass nach v. 273 ein Vers ausgefallen sei, den er indessen wiederherzustellen nicht versucht hat. Die beiden aus der Urtheogonie ausgeschlossenen Verse aber werden dem pentadischen Umarbeiter zugeschrieben, der durch sie die von ihm noch vollständig vorgefundene Triade zur Pentade erweiterte.

---

[1]) Die Ortsbestimmung in v. 300, *ζαθέης ὑπὸ κεύθεσι γαίης*, kann selbstverständlich nur auf *ἔτεκε* v. 295 bezogen werden, also angeben, wo die Mutter der Echidna dies ihr Kind geboren habe. Daran schliessen sich denn die Verse

303 *ἔνθ' ἄρα οἱ δάσσαντο θεοὶ κλυτὰ δώματα ναίειν*
302 *τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων τε θεῶν θνητῶν τ' ἀνθρώπων*

als weitere Ortsangabe an. (Es könnten diese beiden Verse auch in umgekehrter Ordnung stehen.) Die drei folgenden Verse 304. 5. 301 geben nun an, wo die Echidna gewohnt habe, nämlich im Lande der Arimer, aber unter der Erde in einer Höhle.

Die nächste Triade bestand nun aus v. 274. 6. 7, mit Ausschluss des von Gerhard nicht beanstandeten v. 275, der allerdings hier nicht blos entbehrlich ist, sondern Unwisssende auch leicht zu dem Irrthume verleiten könnte, dass die in v. 276 genannten Namen den Hesperiden, nicht den Gorgonen zukämen. Der Pentadist fügte dann v. 278. 9 hinzu, die Gerhard schon zu den später interpolirten zählt. Auch die zunächst folgenden Verse, 280—286, gehören noch den Pentadisten, d. h. fünf von ihnen. Denn zwei müssen gestrichen werden, weil sonst eine Heptas statt einer Pentas herauskommt. Dies Loos trifft nun v. 284 u. 286, und damit wird denn auch Pegasus seines Dienstes als Träger des Donners und Blitzes enthoben, wobei man freilich zweifelhaft sein kann, ob dies nicht vielmehr der Pentade zu Liebe geschehen sei, als weil Pegasus wirklich zu jenem Dienste nicht recht tauglich erschienen. — Alles aber, was nun folgt, von v. 287 bis 336, wird von K. S. 27 auch dem pentadischen Umarbeiter der Theogonie abgesprochen und für Ueberreste älterer Theogonien erklärt, die erst später in diese Umarbeitung hineingerückt seien. Weswegen sie auch nicht schon jenem Pentadisten zugeschrieben werden dürfen, wird nicht gesagt, wir müssen den Grund zu errathen suchen. War es vielleicht der Wunsch, sich soviel als möglich an Gerhards Urtheil anzuschliessen? Dieser hat alles, schon von v. 277 an, als spätere Interpolation bezeichnet. So weit konnte nun K. nicht gehen, weil er die Verse 277—279 für seinen Pentadisten brauchte um mit 274. 276 eine Pentade zu bilden, und die folgenden, 280—286, sich dem Inhalte nach so fest an diese anschlossen, dass sie nothwendig auch demselben Verfasser zugeschrieben werden mussten, mit Ausschluss freilich der die Fünfzahl überschreitenden 284 u. 286. Von v. 287 an aber erlaubte es nun der Inhalt, die folgenden Verse nicht mehr jenem Pentadisten zuzuschreiben, sondern sie anders woher kommen zu lassen. Dabei bietet sich aber eine merkwürdige Erscheinung dar: es lassen sich auch diese Verse, wenn man die Sache nur richtig zu behandeln weiss, auf Pentaden reduciren, die nur durch ein Paar eingeschobene Triaden unterbrochen sind. Es kommen sieben Pentaden heraus, deren erste sich aus v. 287 —294 in der Art zurecht machen lässt, dass man zuerst die drei Verse 287. 8. 9 gleichsam als festen unentbehrlichen Bestand nimmt, und diesen dann ad lubitum entweder 290 u. 293, oder 290 u. 294, oder 291 u. 292, oder endlich 293. 294 hinzusetzt. Alle diese nämlich stellen sich als Variationen dar, die die lobenswerthe Eigenschaft haben, dass sie dem Inhalte nach zwar sich alle nebeneinander ganz gut vertragen und

keine die andere ausschliesst, dass aber auch jede von ihnen entbehrt werden kann, und wenn man, um die Pentade zu bilden, eine gewählt hat, die andern gestrichen werden können. Von wem diese Variationen herrühren, ist nicht mit Sicherheit anzugeben: vielleicht sind es blosse lusus ingenii des Autors selbst, vielleicht hat irgend ein Anderer sie eingesetzt, dem es Vergnügen machte, dadurch die Pentade zu turbiren. — Die zweite Pentade ist unangetastet geblieben: sie geht ohne Anstoss von v. 295—299. Dann folgen zwei Triaden, über die Geburtstätte und über die Wohnung der Echidna, v. 300—302 u. 304. 5. 3, über welche oben gesprochen ist. Die dritte Pentade besteht aus v. 306 8—11, mit Ausschluss von 307 und 312, die wol als Einschiebsel desselben Schalkes angesehn werden müssen, der überall darauf ausging die Pentaden zu verderben. Bei der vierten Pentade steht uns wieder die Wahl frei, ob wir sie lieber aus v. 313—317 oder aus 313—316. 18 mit Ausschluss von 317 bilden wollen; denn v. 317 u. 318 sind Variationen, die zwar ganz gut neben einander stehen können, deren eine aber jedenfalls entbehrlich und für die Pentade störend ist. Die fünfte Pentade besteht aus v. 319—325, natürlich mit Ausschluss der als v. 323. 4 in unsern Text eingedrungenen beiden homerischen Verse. Die sechste aus v. 326—332, welche sieben Verse dadurch auf fünf reducirt werden, dass erstens 326 u. 327 umgearbeitet und zu einem Verse verschmolzen werden, — wobei denn zugleich der anstössige Hund Orthos aus dem Wege geschafft wird, worüber ich schon oben gesprochen habe, — und dass zweitens v. 331 gestrichen wird, da die in ihm enthaltene nähere Localangabe, wenn gleich an sich selbst ganz unanstössig, doch der erforderlichen Pentade wegen nicht geduldet werden darf. Für die siebente Pentade bleiben nur die vier Verse 333—336 übrig, aber glücklicher Weise passt der oben in der Stelle von den Gorgonen gestrichene Vers 275 ganz vortrefflich hierher, nach 335, und so wird denn durch ihn die Pentade vervollständigt. Dies ist übrigens seit lange von Hermann geschehen, von welchem, wie die ganze übrige Theogonie, so auch diese Partie mit ähnlichen Mitteln, wie K. sie in Anwendung bringt, zu Pentaden verarbeitet worden ist, deren Uebereinstimmung oder Verschiedenheit von den Köchlyschen specieller in Betracht zu ziehen sehr langwierig und ziemlich überflüssig sein würde. Dies unterlasse ich also. Nicht unterlassen aber darf ich noch einer interessanten Warnehmung Köchlys zu gedenken, dass sich nämlich von den zuletzt besprochenen sieben Pentaden mehrere auch triadisch zurechtmachen lassen. Die dritte verwandelt sich in zwei

Triaden, wenn man einen der beiden gestrichenen Verse 307 oder 312 zu Hülfe nimmt; die vierte, wenn man den eventuell gestrichenen v. 318 wieder einsetzt; die sechste soll sich ergeben, wenn man die vorhin beliebte Zusammenschmelzung von v. 326 u. 327 aufgiebt, also den hinausgewiesenen Hund wieder einlässt: so sagt wenigstens Köchly S. 28; ich meines Theils kann es nicht finden. Interessant ist aber die Sache gewiss: sie kann Anlass geben über diese ganze Triaden- und Pentadenjagd einige vielleicht nicht unfruchtbare Erwägungen anzustellen, die ich indessen den Lesern selbst überlassen will.

Nach der Aufzählung der vom Pontos stammenden Phorkynischen Sippschaft schreitet die Theogonie fort zu den Erzeugungen der aus der Vermälung der Gaia und des Uranos entsprossenen Geschwister. Wenn, nach der oben vorgetragenen Ansicht, der grössere Theil dieser nichts anderes als die elementaren Kräfte und Voraussetzungen bedeutet, aus welchen im Verlauf der Weltentwickelung die einzelnen Theile des Weltganzen hervorgingen, so sehen wir nun diese d. h. die ihnen inwohnenden Gottheiten in den Kindern der Uraniden hervortreten. Dem Element des süssen Wassers, durch Okeanos repräsentirt, entspringen jetzt die zahlreichen Ströme und Bäche, durch welche das Wasser, welches bisher nur als grosser Weltstrom die Erdscheibe umgab, sich über die ganze Erde vertheilt, so dass nun auch Geschöpfe aller Art auf ihr Leben und Nahrung und Gedeihen finden können. Okeanos vermält sich mit seiner Schwester Tethys, in deren Namen eben diese Nahrung und Gedeihen gebende Natur des Wassers bezeichnet ist, und zeugt Söhne und Töchter, von deren grosser Zahl — es sollen von jedem Geschlechte nicht weniger als dreitausend oder gar dreissigtausend[1]) sein — natürlich nicht alle namhaft gemacht werden konnten. Dass es eine ältere echte Form der Theogonie gegeben habe, in welcher überhaupt gar keine Namen genannt seien, ist zwar von Diesem und Jenem angenommen worden, indessen, wie all dergleichen auf eine vermeintlich ältere Theogonie bezügliche Annahmen, ohne wahrhaft kritische Berechtigung. Das aber freilich ist nicht in Abrede zu stellen, dass sich in dem Verzeichniss der Flüsse kein rechtes Princip, welches die Auswahl bestimmt hätte, erkennen lässt. Es werden in bunter Folge fünfundzwanzig grosse und kleine, berühmte und unberühmte, nahe und entfernte Flüsse genannt. Unter ihnen

[1]) Nach dem Schol. Pind. Ol. I, der in der Th. τρὶς γὰρ μυρίαι gelesen hat. Dass indessen dies eine falsche Lesart sei, erhellt aus den Op. ac. II p. 163 not. 60 angef. Gründen.

sind mehrere, von denen das homerische Zeitalter noch keine Kunde hatte, wie der Nil, der unter diesem Namen wenigstens kaum viel vor dem Solonischen Zeitalter bekannt geworden zu sein scheint, wenn auch der *Αἴγυπτος* bei Homer allerdings nur der Nil sein kann. Dass dieser Name in dem Epos Danaïs vorkam, zeigt ein Fragment bei Clemens Alex. Strom. VI p. 224[1]), und wenn sich auch die Entstehungszeit dieses Gedichtes nicht sicher ermitteln lässt, so dürfte es doch schwerlich für jünger als Solons Zeit anzusehen sein. Ob der Nil in dem hesiodischen Heroinenkatalog genannt sei, ist nicht zu ersehen, aber doch nicht unwahrscheinlich.[2]) Seine Erwähnung wird als Beweis, dass Hesiod jünger als Homer gewesen sei, von Mehreren unter den Alten geltend gemacht[3]), die doch gewiss den Hesiod nicht erst dem Solonischen Zeitalter zuwiesen. Auch den Eridanus kennt Homer nicht, und welcher Fluss eigentlich von denen, die zuerst den Namen nannten, gemeint sein möge, ist streitig. Herodot, III, 115, erklärt ihn für eine blos poetische Fiction. *Ἠριδανὸν τὸν μηδαμοῦ γῆς* sagt auch Strabo V, 1 p. 215. Wir hören, dass ihn Pherekydes für den Padus erklärt habe. Damals also muss er schon in Gedichten berühmt gewesen sein, und dass er auch in dem hesiodischen Katalog oder in den Eöen vorgekommen sei, ist wenigstens nicht unglaublich[4]). — Das Gleiche lässt sich von dem thrakischen Strymon und dem skythischen Istros sagen, welche beide Homer auch nicht nennt, obgleich er des thrakischen Axios gedenkt.[5]) Auch der Istros, meinten Manche, obgleich er ihn nicht nennt, sei ihm doch nicht unbekannt gewesen.[6]) Die Mythen versetzten ihn in das Hyperboreerland; und dass von diesem in andern hesiodischen Gedichten die Rede gewesen, wissen wir aus Herodot IV, 32, wo es denn am nächsten liegt an die Kataloge zu denken.[7]) — Auch des Phasis war in den Katalogen gedacht, und zwar im dritten Buche, wo von der Argonautenfahrt erzählt wurde, und in

---

[1]) Es lautet: *καὶ τότ' ἄρ' ὡπλίζοντο θοῶς Δαναοῖο θύγατρες πρόσθεν εὐρρείου ποταμοῦ Νείλοιο ἄνακτος.*

[2]) Dass in dem Katalog die Namen *Ἄραβος* und *Βῆλος* vorkamen, bezeugt Strabo I, 2 p. 42.

[3]) Vgl. Schol. Theog. v. 338 und Schol. Od. IV, 477.

[4]) Beiläufig mag erwähnt werden, dass es auch in Attica einen Bach Namens Eridanos gab. Plat. Critias p. 112 A.

[5]) Il. II, 849. XXI, 157.

[6]) Strab. I, 1 p. 6.

[7]) S. Marckscheffel p. 307. — Wolf in den Prolegg. p. 157 äussert die Vermuthung dass der Name Hesiods bei Herodot nicht von diesem selbst, sondern von irgend einem alten Gelehrten herrühre. Wenn das auch so wäre, ein Zeugniss bliebe es doch immer.

ebendiesem Buche, das viel Geographisches enthielt, worauf sich auch der Name *γῆς περίοδος* bei Strabo VII, 3 p. 302 bezieht[1]), werden denn vermuthlich auch die thrakischen Flüsse Nessos und der in der geschichtlichen Geographie nicht vorkommende Ardeskos (auch Aldeskos und Aldiskos genannt)[2]) vorgekommen sein. — Den Rhesos nennt Homer unter den kleinen troischen Flüssen, von denen man, nach Plinius H. N. V, 30, 33, später keine Spur mehr fand, wie vom Heptaporos, Caresos, Rhodios, und die hier in der Theogonie ihre Aufnahme wol blos der Erwähnung bei Homer zu verdanken haben. Auch Sangarios, Parthenios, Aisepos, Simoeis, Skamandros, Maiandros und Granikos gehören zu den bei Homer erwähnten Flüssen: des Kaïkos gedenkt Homer nicht, er wurde dafür aber in andern Gedichten des troischen Fabelkreises viel genannt, in Verbindung mit den Schicksalen des Mysiers Telephos.[3]) Ebenso kommt auch der Haliakmon bei Homer nicht vor. Er floss in Pieria, der Musenheimat, zwischen Pydna und Dium ins Meer, und es lässt sich denken, dass er in alten Gedichten nicht selten genannt worden sei. — Ladon war ein arkadischer Fluss, den die Mythologie Vater der Daphne nannte; ein anderer desselben Namens war in Böotien, der nachher Ismenos genannt wurde.[4]) Von den noch übrigen, Euenos, Acheloos, Peneios, Alpheios ist überflüssig zu reden, da sie Jedermann hinreichend bekannt sind. Soviel nun auch eine strenge Kritik an diesem Verzeichnisse zu tadeln finden mag, so sehr sich die Nennung ganz kleiner und unbedeutender Gewässer gegen das Stillschweigen über andere, zum Theil sagenberühmte, wie Inachos oder Spercheios, oder über die einem böotischen Dichter doch wol zunächst liegenden Kephisos und Asopos schelten lässt, so sehr endlich die bunte Aufeinanderfolge, die nur durch Zufall oder Versmass bestimmt scheint, gemissbilligt werden kann: aus allem diesem folgt am Ende doch nur, dass ein anderes besser abgefasstes Verzeichniss zu wünschen wäre, nicht aber dass das vorliegende nothwendig eine spätere, der Composition unserer Theogonie ursprünglich fremde Interpolation sei.

---

[1]) S. Marcksheff. p. 302 fr. LIX. p. 307 fr. LXXVII. Auch p. 197 f.

[2]) S. Bernhardy ad Dionys. Perieg. p. 314 u. 597. Voss alte Weltk. Krit.Bl. II S. 322. — Auch der Name des andern Flusses wird verschieden geschrieben, Nestos u. Mestos; und Mestu wird er, wie ich irgendwo gefunden habe, auch jetzt genannt.

[3]) Es mag genügen auf Strab. XIII, 1 p. 615 zu verweisen, wo nach Euripides von der Aussetzung des kleinen Telephus und wie er an die Mündung des Kaikos angetrieben sei, die Rede ist.

[4]) Pausan. VIII, 25, 2. IX, 10, 5. — Ueber die Bedeutung des Namens = *λαβρός*, ist oben zu v. 334 gesprochen.

Das nun folgende Verzeichniss der Okeaniden enthält einundvierzig Namen und ist ganz dem früheren Verzeichnisse der Nereiden ähnlich; denn die Namen sind zum grössten Theil Bezeichnungen der mannichfaltigen Eigenschaften, Gaben und Wirkungen der Quellen und Bäche, die einem dafür empfänglichen Sinne wol einen anmuthigen Eindruck machen, auch ein grammatisches Wohlgefallen an der Sprache, erregen können, die charakteristische und wohlklingende Namen mit solcher Leichtigkeit zu bilden gestattete. Einige, aber wenige, deuten auch auf Localitäten, andere, sieben an der Zahl, gehören einem älteren theogonischen System an, wie wir dergleichen ebenfalls unter den Nereiden gefunden haben. Dass auch unter den Okeanidennamen der ersten Gattung ein Paar den Nereidennamen gleiche oder ähnliche sind, wird Niemand befremden.[1]) Solche sind *Δωρίς*, die Geberin, *Πολυδώρη* und *Εὐδώρη*, die Spenderin vieler und schöner Gaben, *Πλουτώ*, die Reichthum gebende, *Ἱππώ*, die wie ein Ross dahin eilt. Der Name *Ἀδμήτη* wird wol den Bach bedeuten, der nicht durch Dämme oder Brücken gebändigt ist, *Περσηΐς*, die Hindurchdringende, *Μενεσθώ*, die Weilende, langsam fliessende, *Καλυψώ*, die im Verborgenen fliesst, *Ἠλέκτρη*, die Klare, *Κερκηΐς* (für *Κρεκηΐς*), die Rauschende, *Ζευξώ*, vielleicht die aus zwei Quellen zusammenfliessende oder auch die Ueberbrückte, *Ἀμφιρώ*, die Umfliessende, *Πασιθόη*, die überallhin schnell strömende (oder *Πασιθέη*, die aller Augen auf sich zieht), *Καλιρρόη*, die Schönfliessende, *Ἰάνθη*, die unter Violen, *Ῥόδεια*, die unter Rosengebüschen fliesst, *Πρυμνώ*, die am Fusse des Berges entspringt, *ἐν πρυμνωρείᾳ*, *Οὐρανίη*, die vom Himmel durch Regen genährte, *Πληξαύρη*, die Springquelle, die in die Luft schlägt, *Πετραίη*, die Felsenquelle, *Γαλαξαύρη*, die Luftsäugerin(?), indem nach dem Glauben der Alten auch die Luft durch die eingesogene Feuchte der Gewässer genährt wurde, und Künstler bisweilen das Wasser wie Milch aus den Brüsten der Nymphen fliessen lassen.[2]) *Μηλόβοσις*, die Nährerin der Heerden, indem sie die Weiden bewässert, *Ἰάνειρα* (für *Ἰανάνειρα*) die Männerlabende, *Ξάνθη*, die Gelbliche, *Χρυσηΐς*, die Goldige, *Ἀκάστη*, wol die Geschmückte, mit *α* intens., oder auch die Schmucklose, *Κλυμένη* und *Κλυτίη*, die Gepriesene, — obgleich die Alten auch die Spülende dachten, von *κλύω*=*κλύζω*, — *Τελεστώ*,

[1]) Ueber die folgenden Namenserklärungen darf ich mich begnügen im Allgemeinen auf die Abhandl. de Oceanid. et Ner. catal. in den Op. ac. II S. 147 ff. zu verweisen, wo alle ausführlicher besprochen sind. Nur ein Paar Zusätze finde ich hier noch zweckmässig.

[2]) Guiet's Conjectur *Μαλαξαύρη* ist indessen doch nicht übel.

wahrscheinlich die zu religiösen Feiern (τελεταῖς)[1]) dienende, wie z. B. die Enneakrunos zu Athen. Ἀσίη bedeutet, nach der gewöhnlichen Ansicht, die Schlammige, nach Döderlein (Hom. Gloss. 1 S. 161) die Sandige, Εὐρώπη, die dem Blicke breit oder weit sich darstellende, wie es auch einen Fluss Εὔρωπος in Thessalien gab, den sonst Titaresios genannten. Wenn man aber sich erinnert, dass anderswo der Name des Welttheils Europa von einer Okeanide abgeleitet wird, und auch die Länder Asia, Libye, Thrake nach Töchtern des Okeanos benannt sein sollen, so wird man es nicht allzu unwahrscheinlich finden, dass auch der theogonische Dichter die Namen Asia und Europa nicht ohne Rücksicht auf die geographische Geltung in sein Verzeichniss aufgenommen habe.[2])

Die übrigen sieben Namen sind nun aber von ganz verschiedener Art, und deuten auf Wesen von anderer Natur, als jene untergeordneten in Quellen und Bächen waltenden Nymphen. Es gilt von ihnen dasselbe, was wir früher von der Thetis und einigen andern im Nereidenverzeichnisse bemerkt haben. Sie weisen uns auf ein anderes kosmogonisches oder theogonisches System hin, in welchem aus dem Wasser, Okeanos, als dem Urelement, die Entstehung aller Dinge und aller in der Welt waltenden Gottheiten abgeleitet wurde. Von diesen nahm nun der Dichter unserer Theogonie einige, die er der Vollständigkeit wegen nicht übergehen durfte, und für die er keine andere passliche Genealogie wusste, in sein Verzeichniss der Okeanostöchter auf, ohne sich durch die Verschiedenheit ihres Wesens von der Mehrzahl der übrigen irre machen zu lassen und auch ohne es nöthig zu finden, ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen und ihnen eine Sonderstellung vor ihren wenig bedeutenden Schwestern zu geben.

Von der Dione haben wir schon früher bemerkt, dass sie in der homerischen Mythologie Gattin des Zeus und Mutter der Aphrodite ist. Jhr Name verhält sich zu Zeus, d. h. Διεύς, wie Juno zu Jovis; er bedeutet die himmlische. Sie wurde aber als mütterliche Göttin der Fruchtbarkeit, auch der geschlechtlichen Zeugung verehrt, und am an-

---

[1]) Die Meinung, dass τέλη u. τελεταί nur geheime gottesdienstliche Gebräuche bedeute, ist als gänzlich grundlos abzuweisen. Vgl. meine Abh. de Cratini iun. fragm. Progr. zum 15 Oct. 1858. S. 11 ff.

[2]) Zustimmend erklärt sich Preller, gr. Myth. I S. 432. Anders meint Petersen, Ursprung u. Alter der Hes. theog. S. 13. 14: natürlich, weil die Annahme jener Rücksicht nicht mit seiner Einbildung von dem hohen Alter der Theog. übereinstimmt. — Uebrigens was für eine Bewandtniss es mit dem Namen des Welttheils Europa eigentlich habe, ist sehr controvers. S. Preller a. a. O. I S. 116 not. 5. u. dazu C. Ritter, Europa. Vorles. Berl. 1863. S. 41 f. O. Müller, Kl. Schr. II, 35.

gesehensten war ihr Cult in Epirus, besonders in Dodona.[1]) Wegen ihres der aus dem Orient gekommenen Aphrodite Urania ähnlichen Wesens wurde sie denn nun dieser zur Mutter gegeben, bisweilen, namentlich bei Späteren und bei römischen Dichtern ganz mit ihr identificirt.[2]) — Eurynome ist ebenso wie Dione eine der Gemalinnen des Zeus, von dem sie die Huldgöttinnen gebiert, wie wir unten v. 907 lesen werden. Von ihrer hohen Stellung in andern theogonischen Systemen kann Zeugniss geben was Apollonius in der Argonautik I, 503 den Orpheus singen lässt, wie Eurynome mit ihrem Gatten Ophion früher die Welt beherrscht habe, bis sie vom Kronos und der Rhea verdrängt worden. Als Okeanostochter wird sie auch hier bezeichnet. Der Name ihres Gatten, Ophion, deutet an, dass man ihn schlangenförmig, wenigstens theilweise, vorgestellt habe. Auch Eurynome also wol nicht unähnlich. Nun finden wir aber zu Phigalia in Arkadien, also in einer Gegend mit pelasgischer, d. h. uralter vorhellenischer Bevölkerung, noch in späterer Zeit eine Göttin Eurynome, die halb menschlich halb fischgestaltet dargestellt wurde. Ihr Tempel wurde nur einmal im Jahre geöffnet, wo ihr dann sowohl von Staatswegen als von Einzelnen geopfert wurde.[3]) Dies deutet wol auf einen alten im Verlauf der Zeit zurückgedrängten Cultus, nachdem die neueren hellenischen Götter auch bei den Arkadiern aufgenommen und in den Vordergrund getreten waren. Dass dann auch der Begriff der Eurynome verdunkelt wurde, war sehr natürlich. Das Volk, sagt Pausanias, meinte, sie möchte wol nicht verschieden von der Artemis sein, die als Hauptgöttin in Arkadien verehrt wurde; aber die Kundigeren wussten doch, dass sie eine Tochter des Okeanos sei, was denn zur Artemis nicht recht passte.

---

[1]) Dass hier ihr eigentlicher Name oder wenigstens Nebenname *Δίαινα* gewesen sei, ist eine schlecht begründete Vermuthung, die ich Op. ac. II p. 153 zurückgewiesen habe, und die G. F. Unger im Philolog. XXIV S. 397 nicht hätte wiederholen sollen.

[2]) Vgl. Zonar. s. v. *Διώνη*. Theokrit, VII, 116. Bion, I, 93 nennen Dione geradezu für Aphrodite, und wenn bei Theokrit doch anderswo, XV, 106. XVII. 36, Aphrodite *Διωναία*, *Διώνας πότνια κώρα* heisst, so folgt daraus weiter nichts, als dass er nicht immer eine und dieselbe Genealogie festgehalten, sondern sich in dergleichen Dingen gleicher Freiheit wie andere Dichter vor ihm bedient habe, was bei dem alexandrinisch gelehrten Mann um so weniger befremden kann. Wie häufig die römischen Dichter Dione für Venus nehmen, ist allbekannt, und es ist eine ganz unnöthige Grille, den Namen, wenn er sich so gebraucht findet, für ein Patronymicum zu halten und als Zeustochter zu erklären, deren ich gar nicht erwähnen würde, wenn ich sie nicht auch bei Welcker, Gr. Götterl I S. 356 fände, der nicht ansteht, den Servius, der zu Aen. III, 466 sagt, dass zu Dodona ein Tempel des Jupiter und der Venus sei, deswegen als einen Unwissenden zu schelten.

[3]) Pausan. VIII, 41, 4.

Ganz ist aber die Spur einer ursprünglich höheren Bedeutung der Eurynome auch in der späteren Mythologie nicht verschwunden, da sie vom höchsten Gott Mutter der Charitinnen wird, welche ursprünglich offenbar nicht bloss als Göttinnen nur der Anmuth und des Liebreizes, sondern als huldreiehe Geberinnen aller guten Gaben, namentlich auch der zur Nahrung und Nothdurft gehörigen Naturgaben, galten, und in diesem Sinne als Hauptgottheiten zu Orchomenos verehrt wurden. S. unten zu v. 907. [1])

Dass auch Metis nicht füglich als eine Quell- oder Bachnymphe angesehen werden könne, räumt wol Jeder ein. Der Name bezeichnet Verstand, Einsicht Weisheit. Das Wort *σοφία* kommt bei Homer nur einmal vor, Il. XV, 412, in den hesiodischen Gedichten gar nicht. Also wie Thetis unter den Nereiden, Themis unter den Titaniden die Ordnerin und Gesetzgeberin, so ist die Okeanide Metis die weltregierende Weisheit, als welche sie denn auch dem obersten Weltherrscher Zeus vermält wird, v. 886. — Der Name Jdyia, die Wissende, war wol ursprünglich Beiname der Metis, wurde aber dann, wie dergleichen in der Mythologie nicht selten geschehen, zu einer besondern Person gemacht und mit dem Aeetes vermält, 958ff., von dem wir vorläufig bemerken wollen, dass er seinem eigentlichen Wesen nach wol als Sonnengot zu betrachten ist.

Auch die Tyche als Nymphe einer Quelle oder eines Baches gelten zu lassen wird man sich schwerlich entschliessen. Bei Pindar war sie, nach Pausan. VII, 26, 3, eine Schwester der Moiren, und dass auch diese von Einigen Töchter des Okeanos genannt worden sind, erhellt aus Lykophron v. 144 und den Scholien dazu[2]), nämlich eben nach jener alten Alles aus dem Urwasser herleitenden Mythologie. Dass die homerische Poesie weder die Göttin Tyche noch auch das Wort kennt ist bekannt.

Peitho wird zwar gewöhnlich speciell in Verbindung mit der Aphrodite gedacht[3]), als Liebesgewinnung, es ist aber klar, dass damit ihre Bedeutung nicht erschöpft ist, wie sie denn auch sowohl in der

[1]) Auch bei Homer, Il. XVIII, 399, tritt Eurynome sichtlich vor der Schaar der geringeren Nymphen, die ihm Töchter des Zeus sind (worüber unten), dadurch hervor, dass er sie Tochter des Okeanos nennt und mit der Thetis gemeinschaftlich den vom Himmel geworfenen Hephästos aufnehmen und bergen lässt.

[2]) Bei Lycophron heissen sie *ἄμναμοι δηναιᾶς Ἁλός*, wozu d. Schol.: *τουτέστιν αἱ ἔγγονοι τοῦ Ὠκεανοῦ. πατέρα τῶν θεῶν πάντων τὸν Ὠκεανὸν λέγει.*

[3]) Ihre Tochter ist sie bei der Sappho, nach Procl. zu Hesiod. O. et D. v 73, und bei Aeschylus Suppl. 1033 (1040). Vgl. Schneidewin zu Ibycus p. 111.

Mythologie als im Cultus in weiterer Beziehung erscheint, z. B. als wirksam bei Gründung und Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft, weshalb sie denn auch dem Gründer von Argos, dem Phoroneus oder Argos, zur Gattin gegeben wird, und in Athen, wo Theseus der Volksvereiniger ihren Cult eingesetzt haben soll[1]), von den Prytanen der Peitho, neben der Athene Nike, dem Apollon und der Göttermutter, Staatsopfer dargebracht wurden. Nun lässt sich wohl denken, dass die mythologische Dichtung der Peitho auch wol eine kosmogonische Wirksamkeit zugeschrieben, nicht blos *Ἀνάγκη* und *Βία*, Nothwendigkeit und Gewalt[2]), sondern auch Bewirkung williger Vereinigung und Unterordnung als weltbildende und ordnende Potenz angesehen haben möge. Alkman machte Peitho zur Schwester der Eunomia und der Tyche, zur Tochter der Promethia.[3])

Die letzte in diesem Verzeichniss der Okeaniden ist Styx, und, wie der Dichter sagt, die vornehmste unter allen: insofern nämlich, versteht sich, als bei diesen nur der in dieser Theogonie allein ins Auge gefasste Begriff von Quell- und Bachnymphen berücksichtigt, an die verdunkelte höhere Bedeutung der zuletzt besprochenen aber nicht gedacht wird. Dem Dichter ist Styx jetzt die Flussgöttin des unterweltlichen Gewässers, als welche wir sie unten v. 775 näher beschrieben finden. Dass sie aber auch noch in einer andern Bedeutung in der Theogonie vorkommt, werden wir bald sehen.

Von den Nymphen der Quellen und Bäche gilt was der Dichter v. 346 sagt, dass sie in Gemeinschaft mit den Flussgöttern und dem Apollon Pflegerinnen der Menschen, speciell der Jugend, *κουροτρόφοι*, sind. Diese Ansicht ist eine so leicht begreifliche, zugleich aber auch eine so allgemein bekannte, dass hier mehr darüber zu sagen nicht nöthig ist.[4]) Eben hierauf beruhte auch vorzugsweise der den Nymphen an vielen Orten, wahrscheinlich wol überall in Griechenland erwiesene Cultus.[5]) Nur daran mag noch erinnert werden, dass keineswegs, wenn von Nymphen die Rede ist, dabei immer nur an Göttinnen der Quellen und Bäche oder sonstiger Feuchte, auch nicht an Baumgöttinnen

---

1) Pausan. I, 22, 3.

2) Ein Heiligthum dieser beiden zu Korinth neben den Altären des Helios, über dessen Stellung in der alten Religion der Korinthier oben gesprochen ist, erwähnt Pausan. II, 4, 7.

3) Plutarch. de fort. Rom. c. 4.

4) Vgl. zu Aeschyl. Prometh. p. 150.

5) Goens. ad Porphyr. de antr. nymph. p. XXIV. XXVII ff. u. p. 102. Lobeck de sacris nymph. Regim. 1830. Limburg-Brouwer II p. 64. V p. 13. 17.

(Dryaden) oder Berggöttinnen (Oreaden) zu denken ist, sondern dass der Name oft auch ganz allgemein von weiblichen Gottheiten niederer Ordnung gebraucht wird, die als Dienerinnen der Höheren gedacht werden. Aber auch jene Wassergottheiten werden durchaus nicht von Allen als Töchter des Okeanos angesehn. Viele stammen von Flussgöttern ab, können also als Enkelinnen des Okeanos gelten; bei Homer aber werden die Nymphen der Gewässer ganz allgemein Töchter des Zeus genannt, wie auch die Flüsse seine Söhne heissen, was sich leicht erklärt, wenn man bedenkt, dass Zeus als der Himmelsgott auch der Gott ist, der den Regen sendet, von dem die Quellen der Bäche und Flüsse genährt werden.[1])

Jetzt noch ein Paar Worte über die Behandlung, welche diese Okeanische Nachkommenschaft von der neuesten Kritik erfahren hat. Gerhard äussert sich sehr glimpflich. Er begnügt sich, S. 120. das Verzeichniss der Flüsse ein verhältnissmässig junges, und das der Okeaniden ein ebenfalls nicht altes zu nennen, wogegen sich denn auch durchaus nichts erinnern lassen würde, wenn man diese Bezeichnung von jung und nicht alt nur nicht in Beziehung auf das Phantasiegebilde seiner vermeintlichen alten echthesiodischen Theogonie zu verstehen hätte. Auch gegen die Aeusserung, dass die Schlussverse 362—370 an die Einleitung des homerischen Schiffskataloges erinnern, wird wol Niemand etwas einzuwenden haben. Schärfere Waffen führt die Köchlysche kritische Muse. Der Anfang dieser Partie besteht gerade aus neun Versen, 337—345, die sich, wenn man Lust dazu hat, auch wol als drei Triaden abtheilen liessen und deswegen für die triadische Urtheogonie annehmlich scheinen könnten. Aber nichts weniger als dies. Das knappe Mass, welches die Kritik für diese bestimmt hat, protestirt dagegen, ganz abgesehen von den in der Beschaffenheit des Flussverzeichnisses selbst liegenden Gründen. Der Urtheogonie geziemte es, sich mit der schlichten Angabe zu begnügen, dass vom Okeanos und der Tethys eine Anzahl von Flüssen und eine Schaar von Töchtern entsprossen sei, und dazu brauchte sie nur drei Verse, 337. 346 und 366, die denn später von dem pentadischen Umarbeiter so auseinander gerissen sind, wie wir sie jetzt im Texte finden. Rein aber giebt auch dieser die Arbeit des Pentadisten nicht wieder. In der

[1]) Vgl. Eustath. ad Il. VI, 420: *διὰ τὴν ἄνωθεν ἑπομένην αὐτοῖς ὑγρότητα.* Uebrigens vgl. Op. ac. II p. 131. Wie sich das doch mit dem Il. XXI, 196 ausgesprochenen Satz, dass alle Flüsse, Quellen und Bäche vom Okeanos ihren Ursprung haben, vertrage, s. ebend. p. 56. 57.

ersten Pentade hat der Pentadist nur die Verse 337—39. 343. 45 gebraucht, die übrigen vier sind von dem Pentadenverderber zugesetzt. In dem Verzeichnisse der Flüsse ist die erste Pentade durch den eingeschobenen v. 348 verdorben, *qui satis aperte supplentis sive interpolatoris sive ipsius compositoris manum prodit*: natürlich: denn er passt ja nicht in das pentadische Mass, worin die übrigen Verse bis 366 sich so vortrefflich fügen, als man nur wünschen mag. Die vier nun noch folgenden Verse, 367—370, rühren zwar nicht von dem Pentadisten, aber doch auch nicht von einem späteren Interpolator her, sondern kommen auf Rechnung des Compositors, welcher die triadische und pentadische Theogonie zusammenarbeitete, und es zweckmässig fand, dem Vorwurf der grossen Unvollständigkeit, der den vorstehenden Verzeichnissen etwa gemacht werden möchte, entgegen zu treten. Hermann liess seinen Compositor auch hier das sonst von ihm beliebte pentadische Mass beobachten, und nahm deswegen den Ausfall eines Verses vor 368 an, der sich leicht ergänzen liess, wie etwa Ὠκεανῷ μιχθεῖσα διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην. Auch an v. 348, der nach K. offenbar den Interpolator verräth, nahm H. keinen Anstoss; er wusste die erforderlichen Pentaden auf anderem Wege zu beschaffen als K., dessen Selbständigkeit und Ueberlegenheit jenem gegenüber sich hier recht sichtbar bewährt.

Die zunächst folgenden Angaben über die vom Hyperion und der Theia erzeugten Kinder Helios, Selene und Eos, und die vom Kreios und Eurybia erzeugten Astraeos, Pallas und Perses, bedürfen, was die Bedeutung dieser Erzeugnisse betrifft, keiner weiteren Erklärung, da schon oben zu v. 136 das Erforderliche darüber vorgetragen ist. Da aber den Kindern des Hyperion vier Verse gewidmet sind, während die des Kreios mit drei Versen abgefunden werden, so empört sich dagegen natürlich das kritische Bewusstsein und fühlt sich gedrungen dem Uebelstande abzuhelfen. Das hat nun keine Schwierigkeit, da v. 373 ganz entbehrlich ist und unbedenklich gestrichen werden kann, wo denn die erforderlichen zwei Triaden da sind. Ob der pentadistische Umarbeiter es absichtlich oder unabsichtlich unterlassen habe, auch diese Stelle pentadisch einzurichten, muss dahin gestellt werden. Schwer konnte es ihm nicht werden: er brauchte nur, wie es Hermann gethan hat, ausser dem entbehrlichen v. 373, falls er diesen schon vorfand, auch noch den vorhergehenden 372 zu streichen, und hatte dann eine aus v. 371. 374 — 377 bestehende richtig gezählte Pentade, oder er konnte auch, wenn er v. 372 mit der darin genann-

ten Eos aufzugeben wegen v. 378, wo die Kinder der Eos aufgeführt werden, gerechtes Bedenken trug, aus den zwei Versen 376. 7 einen machen: *Πέρσην Ἀστραῖόν τε μέγαν Πάλλαντά τε δῖον*: ein Mittelchen, von dessen Anwendbarkeit wir oben bei v. 326. 27 ein Beispiel gesehen haben. — Aus der folgenden Triade, v. 378 — 380 hat er seine Pentade durch Zusatz von 381. 382 beschafft, in welchen der Eos und dem Asträos die von der Urtheogonie vergessenen Kinder, der nach der Mutter genannte Eosphoros und die hellscheinenden Gestirne, beigelegt werden. Den zweiten Halbvers in 382, *τά τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται*, lieferte ihm Homer Il. XVIII, 485. Die Urtheogonie aber, die in ihrer Triade nur die Winde, und zwar den Zephyros, den Boreas und den Notos als die Kinder der Eos erwähnenswerth gehalten, giebt sich vielleicht auch dadurch als das Werk des askräischen Bauerndichters kund. Denn mit der Morgenröthe pflegen sich auch die Winde zu erheben, und eine bekannte Bauernregel sagt, dass eine lebhafte Morgenröthe Wind bringe.

Es folgen nun v. 382ff. die Kinder der Styx und des Pallas, zwei Söhne, *Κράτος* und *Ζῆλος*, und zwei Töchter, *Βία* und *Νίκη*. Die Bedeutung dieser Namen ist nun offenbar eine solche, die es unmöglich macht, die Mutter Styx hier blos als die Nymphe des unterweltlichen Gewässers zu denken: wenn sie Kraft und Eifer, Gewalt und Sieg geboren haben soll, so muss auch ihr eigenes Wesen von der Art gedacht worden sein, dass dergleichen Wirkungen daraus abgeleitet werden konnten. Und ich glaube, dass derjenige, welcher ihr diese Kinder gab, auch bei ihrem Namen nicht die F u r c h t b a r e, S c h r e c k l i c h e dachte, wie man ihn mit Rücksicht auf den Höllenstrom zu fassen gewohnt ist, sondern dass er in ihm die der Wurzel *στῡ* inwohnende, in *στύω*, *στύφω* hervortretende Bedeutung des Steifen, Starren, Festen fand. *Στύξ* also, = *Στύψ*, konnte genommen werden als Personification der Starrheit, Festigkeit, wie im physischen so auch im ethischen Sinne. Ihr Gatte, Pallas, den wir oben auf die Kraft gedeutet haben, welche die Himmelskörper treibt und bewegt, konnte auch die treibende, bewegende Kraft überhaupt bedeuten, und eine kosmogonische oder theogonische Dichtung, welche den Ursprung der Dinge in das Urwasser, den Okeanos, verlegte, konnte der von ihm gebornen Styx dieselbe Stellung anweisen, wie Empedokles seiner *Ἀστεμφής*, und neben ihr dem Pallas die gleiche Bedeutung geben, die beim Empedokles *Κινώ* hat. Vom physischen Gebiet auf das ethische übertragen konnten dann diese beiden, die starre Festigkeit und das treibende Bewegungsprincip, auch

die unwiderstehliche Stärke, den treibenden Eifer, die überwältigende Kraft und den Sieg gebären. [1]) Der theogonische Dichter aber, indem er berichtet, wie die Mutter ihre Kinder dem Zeus zugeführt habe, und diese von da an dessen unzertrennliche Begleiter und Diener geworden seien, kündigt uns durch diese Anticipation im Voraus den künftigen Allsieger und Weltherrscher an, auf den er auch schon v. 141 als den Inhaber der mächtigsten Waffen, des Blitzes und Donners, anticipirend hingedeutet hat. Die Angabe, dass die Styx auf den Rath ihres Vaters, *φίλου διὰ μήδεα πατρός*, v. 388, ihre Kinder dem Zeus zugeführt, deutet an, was auch Andere bezeugen, dass in dem Titanenkampfe, d. h. in dem Kampf der alten und neuen Götter um die Weltherrschaft, Okeanos nicht zu den Gegnern des Zeus gehört habe. So stellt auch Aeschylos im Prometheus ihn dar; und in derselben Tragödie treten auch Kratos und Bia als Diener des Zeus auf, die nach seinem Gebote die Strafe an dem Empörer vollziehen. Dass Zelos in ähnlicher Art von der Poesie personificirt sei, finden wir nicht: häufig aber kommt Nike so vor, bald in Verbindung mit Zeus oder Athene, bald für sich allein. Athene selbst trägt den Beinamen Nike, besonders bei den Attikern; auch in Megara nennt Pausanias I, 42, 4 einen Tempel der Athene Nike. Tochter des Pallas hiess Nike bei Bakchylides [2]): ob darunter der hesiodische zu verstehen sei oder ein anderer, müssen wir dahingestellt sein lassen. — Ueber das Verhältniss dieser ganzen Partie, von der Styx und ihren Kindern, zu der eigentlichen Theogonie sind uns aber durch die neuste Kritik einige, wenn nicht aufklärende, doch wenigstens interessante Andeutungen zu Theil geworden. Die Verse 383—385 bilden eine Triade, aus welcher durch Zusatz von 386 und 387 oder 388 — denn nur einer von diesen ist zu brauchen — eine Pentade gemacht worden (Köchly S. 23); aber der grösste Theil dieser Partie gehört (nach S. 29) zu den Zusätzen, die den alten Theogonien, sei es bei der im Pisistratidischen Zeitalter veranstalteten Composition sei es schon früher, zugemischt worden sind. Eigentlich und ursprünglich war sie ein kurzer aber geschmackvoller (*brevis sed elegans*) Hymnus, von dem man noch jetzt, wenn man die beiden Verse 403. 404. als ungehörig abschneidet, zwei saubere Pentaden, v. 392

---

[1]) Dass ich mit dieser Deutung nicht allein stehe, zeigt Guigniaut, de la théog. d'Hésiode p. 30, wo es heisst: *du principe du mouvement* [Pallas] *uni à celui de la résistance, de l'immuabilité* [Styx], *naquirent par une connexité des idées physiques et morales, qui est l'essence même de la forme mythique, le Zèle ou l'Émulation, la Victoire, le Commandement et la Force.*

[2]) Anthol. Palat. VI, 313.

— 396 und 397 — 401, übrig sieht, denen aber noch wenigstens eine voraufgegangen sein muss, die sich, da sie bei der Einverleibung in die Theogonie alterirt worden ist, jetzt nicht mehr sicher herstellen lässt. Uebrigens lässt aber dieses Hymnenstück sich nicht blos als pentadisch sondern auch als triadisch componirt betrachten. Denn die Verse 383 —385. 386—388. 389—391. 392—394. 395—397 geben ohne Weiteres fünf tadellose Triaden — wobei denn freilich der früher bei der pentadischen Composition nicht zu brauchende v. 387 oder 388 als unentbehrlich wieder aufgenommen werden muss; die sechste Triade gewinnen wir aus v. 399 — 401, mit Aufopferung von v. 398, den wir um diesen Preis immerhin daran geben mögen. Dabei haben wir denn nun völlig freie Wahl, ob uns die Triaden oder die Pentaden besser zusagen, jedenfalls aber einen evidenten Beweis, wie und in welchem Masse diese Art von strophischer Compositionsform bei den alten Dichter beliebt und geübt worden sei.

Die Theogonie wendet sich nun zu den Nachkommen des Koios und der Phoebe. Von den Eltern haben wir nach dem früher über sie vorgetragenen nichts mehr zu sagen: die Kinder sind Leto und Asterie. Ueber die erstere begnügen wir uns jetzt vorläufig die später näher zu begründende Ansicht auszusprechen, dass sie den dunkeln nächtlichen Himmel bedeuten möge. Asterie ist zweifelsohne der Sternenhimmel oder die Sternenschaar. Sie wird mit dem Perses, dessen Bedeutung ebenfalls schon früher besprochen ist, vermält und gebiert von ihm die Tochter Hekate, von deren Macht und segensreichen Wirkungen in allen Gebieten der Welt, speciell des menschlichen Lebens, dann eine ausführliche und ins Einzelne gehende Schilderung folgt, v. 411—452. Es ist dieses Stück der Theogonie das einzige in seiner Art. Denn von dem, was die Götter für die Menschen thun, von ihrem Walten im Leben derselben, von den Gaben die sie gewähren oder versagen, kurz von Allem, um deswillen sie von den Menschen verehrt und angerufen werden, ist in keinem andern Theil der Theogonie eigentlich die Rede. Hier aber finden wir die Hekate als die ganz allgemeine und umfassende Segensspenderin und Vermittlerin. Zeus, heisst es v. 411—415, der höchste Gott, hat sie vor Allen geehrt und ihr Antheil gegeben an Erde und Meer, und auch himmlischer Würde ist sie theilhaftig. So steht sie denn bei den Göttern selbst am höchsten in Ehren. Darum, heisst es weiter v. 416—420, so oft ein Mensch den Göttern gebührende Opfer darbringt, ruft er dabei auch die Hekate an, und wessen Anrufung die Göttin gütig anhört, dem wird viel Segen zu Theil, und

sie gewährt ihm Wohlergehen, denn sie hat die Macht dazu. Darauf, v. 421—425, wird abermals versichert, wie sie an den Würden aller Götter, soviele von Gaia und Uranos entsprossen, ihren Antheil habe, und zwar von Anbeginn, seit die Götter sich in die Herrschaft getheilt, und dass Alles, was sie schon unter der Titanenherrschaft besessen habe, ihr vom Zeus gelassen und bestätigt sei. Ferner, v. 426—430, sie sei zwar nur einziges Kind ihrer Eltern, deswegen aber nicht geringer geachtet [1]), sondern vielmehr noch höher, weil Zeus sie höchlich ehre. Hieran schliesst sich nun eine mehr ins Einzelne gehende Aufzählung ihrer Wohlthaten. Sie verleiht Auszeichnung in den Versammlungen des Volkes, v. 430, Sieg und Ruhm im Kriege, v. 431—433, steht den Fürsten bei in der Verwaltung des Rechtes, v. 434, ist hülfreich bei den festlichen Kampfspielen und wendet wem sie wohlwill den Siegespreis zu, 435—438; auch denen, die sich mit Rossen befassen, steht sie hülfreich bei, 439, denen ferner, die auf der See ihr Gewerbe treiben [2]), und sich mit Gebet an sie und den Enosigaios wenden, gewährt sie reichen Fang oder versagt ihn, 440—443, endlich den Hirten lässt sie in Verein mit dem Hermes ihre Heerden gedeihen und sich mehren oder auch mindern, 444—447. So sehr, schliesst der Dichter, ist sie unter den Göttern durch Ehrenämter ausgezeichnet, 448. 9, und auch zur Jugendpflegerin hat Zeus sie eingesetzt für alle, welche fortan [3]) das Licht der Welt erblickten, 450. 451.

Man kann, wenn man sich als ästhetischen Kunstrichter hinstellen will, diese ganze Doxologie höchst tadelnswürdig finden, kann gegen die Anordnung und Folge der einzelnen Theile, gegen manche Ausdrücke und Wendungen dies und jenes zu erinnern haben: ich bin keineswegs geneigt mich zum Vertheidiger aufzuwerfen, und wenn ich auch nicht, wie ein neuester Kritiker, soweit gehe, das Ganze für einen Jargon zu erklären [4]), so habe ich doch nichts dagegen, wenn man es

---

[1]) Wie das zu verstehen, habe ich Op. ac. II p. 220 erklärt: nämlich Töchter ohne Brüder waren sonst mehr als andere in Gefahr Rechtsverletzungen und Nichtachtung zu erleiden; das war nun bei der Hekate nicht der Fall. Ebenso erklärt Köchly p. 32. Andere das Rechte verfehlende Erklärungen zu berichten und zu widerlegen ist nicht nöthig.

[2]) Ueber *γλαυκή* f. *θάλασσα* vgl. Schol. Il. XVI, 34 u. Op. ac. II p. 223.

[3]) Ich halte noch *μετέπειτα* statt *μετ' ἐκείνην* für das Richtige; Köchly p. 31 zieht *δι' ἐκείνην* vor, wo denn Hekate als Geburtsgöttin bezeichnet sein würde, was sie allerdings vielerorts auch wol gewesen ist, wie ich selbst Op. p. 234 bemerkt habe. Dann würde aber auch *ἴδοντο* nicht zu dulden sein, sondern *ἴδοιντο* oder etwa *ἴδωσι* verlangt werden. Vgl. Op. p. 226 not. 10. Wie übrigens K. selbst doch nachher die Verse ganz anders behandelt und weder *δι' ἐκείνην* noch *μετέπειτα* gebraucht hat, werden wir unten sehn.

[4]) K. Lehrs i. d. Epimetris z. 2. Ausg. d. Buches de Aristarchi stud. Hom. p. 441.

für ein sehr mittelmässiges Machwerk erklärt. Darauf kommt es nicht an, sondern auf die Tendenz des Stückes, das Wesen und Wirken der Hekate recht hervor zu heben, die ja unverkennbar ist. Aber ebenso unverkennbar ist es auch für jeden Kenner der Mythologie, dass die hier gegebene Schilderung eine ganz eigenthümliche und von allem, was wir anderswo über die Göttin finden, merklich verschiedene ist. Man hat sie orphisch genannt: ich denke nicht sowohl weil man wirklich Orphisches darin erkannt hätte, sondern wol nur um sich ein Ansehn zu geben vor Leuten die vom Orphischen ebensowenig oder noch weniger wissen: man hat von altböotischem Hekatecultus gesprochen, ebenfalls ohne etwas davon zu wissen, nur weil die Theogonie als Werk eines böotischen Dichters gilt. [1]) Es wäre verständiger gewesen, wenn man sich begüngt hätte nur das, was in unserer Stelle wirklich und erkennbar vorliegt, richtig aufzufassen, und zu versuchen, ob sich daraus vielleicht eine nicht unwahrscheinliche Erklärung ergeben möchte, weswegen der Verfasser der Theogonie die Hekate und ihre Schilderung hier angebracht habe.

Soviel springt nun in die Augen: Hekate ist unserm Dichter ein göttliches Wesen, welches bei allem, was überhaupt den Menschen von den Göttern zu Theil wird, wirksam ist: nichts weder von den Göttern der Erde noch des Meeres noch des Himmels kommt den Menschen zu ohne dass sie dabei mitwirke. Zweimal werden die andern Götter neben ihr ausdrücklich angegeben, es ist aber klar, dass ebensogut auch alle andern hätten genannt werden können. Und ebendarum heisst es denn auch, dass bei allen den Göttern dargebrachten Opfern auch Hekate angerufen werde, — wovon wir übrigens sonst kein Zeugniss finden. Wie sollen wir nun aber dieses göttliche Wesen, welches immer wirksam ist so oft ein Gott den Menschen Gutes erweist, anders definiren als: es sei die den Menschen und dem menschlichen Thun und Treiben zugewandte göttliche Wirksamkeit. Diese Wirksamkeit wohnt nun freilich allen Göttern bei, ist eine Eigenschaft von allen; das aber konnte den Dichter nicht hindern, sie doch auch als eigene göttliche Person aufzuführen. Auch Hebe ist eine göttliche Eigenschaft und erscheint doch als Göttin neben den andern; Gewalt und Macht sind Eigenschaften vornehmlich des Zeus, und treten doch neben ihm auf

---

[1]) Gewiss hat auch der Scholiast zu v. 411 keinen andern Grund, wenn er sagt: *ἐπαινεῖ τὴν Ἑκάτην Ἡσίοδος ὡς Βοιωτός· ἐκεῖ γὰρ τιμᾶται ἡ Ἑκάτη.* Was wir vom Hekatecult in Böotien wissen, ist sehr wenig und lässt durchaus nicht schliessen, dass das Wesen der Göttin dort so, wie es die Th. schildert, aufgefasst gewesen sei. Vgl. Voss, Mythol. Br. III S. 192.

als seine Diener; die Weisheit ist eine Eigenschaft, aber doch als Metis auch eine eigene Göttin, und dergleichen mehr.

Ueber die Etymologie des Namens, unter welchem der Dichter dieses göttliche Wesen vorführt, sind zwei verschiedene Ansichten möglich.[1]) Nach der einen gehört er zu gleichem Stamme mit *ἑκών*, *ἕκητι* und deutet demnach auf die Willigkeit der Gottheit, sich der Menschen anzunehmen, nach der andern hängt er mit *ἕκα*, *ἕκας* zusammen, und deutet auf die Fernwirkung, d. h. die Einwirkung, welche die Götter auch ohne leibliche Nähe, also aus der Ferne auf die menschlichen Angelegenheiten ausüben, wie man auch den Beinamen des Apollon *Ἕκατος* ebenso wie den andern, *Ἑκάεργος*, in gleichem Sinne wie *Ἑκηβολος*, *Ἑκατήβολος*, auf die ferntreffenden Geschosse deutet.[2]) Auch Apollons Schwester Artemis führt den Namen *Ἑκάτη* als Beinamen. Welche von beiden Ansichten man nun auch vorziehe — ich selbst halte mich zu der zweiten, — so ist klar, dass der Name jedenfalls wohl geeignet war um jenes in unserer Theogonie gepriesene göttliche Wesen zu bezeichnen.

Es ist bekannt, dass eine Göttin, die man Hekate nannte, in vielen oder wol in allen greichischen Landschaften verehrt wurde. In Athen z. B. hatte der Gläubige am Eingange seines Hauses ein kleines Heiligthum der Hekate, ein *Ἑκατεῖον*, dem er beim Ein- und Ausgehen seine Verehrung erwies, auch wol Anzeichen erwartete ob, was er vorhatte, guten Erfolg haben würde.[3]) An allen Neumonden wurde das Bild der Hekate von Gottesfürchtigen geschmückt und bekränzt[4]); Altäre oder kleine Heiligthümer waren in Städten und auf dem Lande an Scheidewegen errichtet, auf welchen an den Neumonden Speisen als Opfer niedergelegt wurden.[5]) Auf der Insel Aegina gab es Mysterien der Hekate, die Orpheus gestiftet haben sollte, und es scheint dass man hier durch Weihen, wobei Korybanten erwähnt werden, Heilung von bösen Krankheiten suchte, namentlich von Geisteskrankheiten, die dem Einfluss böser Dämonen zugeschrieben wurden.[6]) Auch gegen allerlei Befleckungen und Verunreinigungen wurde die Hülfe der Hekate in Anspruch genommen.[7]) Kurz man dachte sie als eine vielfach hülf-

[1]) Vgl. Op. ac. II p. 227—229.

[2]) Bei *Ἑκάεργος* wird indessen auch an den Fernhalter, d. h. Abwehrer des Uebeln, wie *Ἀλεξίκακος*, gedacht. S. Zeitschr. f. d. vgl. Sprachw. X S. 450.

[3]) Schol. Aristoph. Lysistr. v. 64 u. Suid. s. v. *Ἑκατεῖον*.

[4]) Porphyr. de abst. II, 16 p. 129.

[5]) Vgl Becker, Charikles II S. 96 u. meine Griech. Alterth. II S. 421.

[6]) Vgl. Lobeck, Aglaoph. p. 242.

[7]) Schol. Theocrit. II, 36.

reiche Gottheit, und es ist wol denkbar, dass solche im Volksglauben herrschende Vorstellungen dem theogonischen Dichter Anlass geben konnten, den Begriff ihrer Wirksamkeit zu jener Allgemeinheit zu steigern, sie zu einem im Gebiete jedes Gottes und mit jedem Gotte gemeinschaftlich wirkenden Wesen zu erheben. — Indessen im Volksglauben war solche Ansicht von der Hekate nicht die vorherrschende: ihr Wirken wurde hier vielmehr vorzugsweise als ein unheimliches und finsteres angesehn, sie wurde, nachdem der Glaube an feindliche und übelwollende Dämonen Eingang gefunden hatte, mit diesen in Verbindung gebracht, und, wie jene, als ein unterweltliches Wesen im Dienste der Persephone gedacht, auch mit dieser identificirt, oder auch zu der Gottheit des Mondes, dem man gar manche schädliche Einwirkungen zuzuschreiben pflegte, in Beziehung gebracht, und dann auch mit der als Mondgöttin gedachten Artemis identificirt.

Diese allgemeinen Angaben über die Stellung der Hekate im Volksglauben können hier genügen. Wer genauere Ausführung mit Belegen verlangt, den darf ich auf meine Abhandlung de Hecate Hesiodea, die im zweiten Bande meiner Opuscula acad. abgedruckt ist, verweisen. In der Mythologie aber werden der Hekate, insofern sie nicht mit Persephone oder mit Artemis zusammengeschmolzen ist, sehr viele und verschiedene Genealogien gegeben, theils der hesiodischen mehr oder weniger entsprechende, theils weit von ihr abweichende, über die hier zu berichten nicht nöthig ist. Die Eltern, die unsere Theogonie ihr giebt, sind Potenzen des Sternenhimmels: die Götter aber, wenn auch die poetische Mythologie sie nur auf den Höhen des Olymp oder auch sonstwo auf Erden wohnen lässt, sind doch dem uralten Glauben nach die Himmlischen, wie schon der Name ausspricht, mit dem die meisten Sprachen der indoeuropäischen Familie sie bezeichnen; und so konnte denn auch der göttlichen Fernwirkung schicklich ein Ursprung von jenen Himmelsmächten gegeben werden, die sich in der Sternenschaar und ihrer Bewegung manifestiren, ohne dass man dabei gerade an astrologischen Glauben von siderischen Einflüssen auf die irdischen Dinge und die Schicksale der Menschen zu denken hat. [1])

Dass nun aber der Verfasser oder Componist der Theogonie diese Verherrlichung der Hekate und zwar gerade an dieser Stelle angebracht hat, sollen wir das als etwas blos Zufälliges ansehn? Ich glaube nicht:

[1]) Wie es z. B. Ioann. Diac. thut p. 573, 34 u. p. 574, auch Schol. Theog. v. 409. Ueber das jüngere Alter dieses astrologischen Glaubens s. Gr. Alterth. II S. 274.

ich denke, es lässt sich ein guter und zureichender Grund dafür erkennen. Die Absicht der Theogonie ist offenbar nicht die, blos eine kurze summarische Genealogie der Götter zu geben, sondern zugleich die Entwickelung der Weltregierung bemerklich zu machen, wie sie stufenweise vom Niederen zum Höheren, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortgeschritten, die Herrschaft von Göttern, die der niederen Stufe der Weltentwikelung entsprachen, auf Götter einer höheren Ordnung übergegangen sei, bis endlich der Gott an die Spitze trat, in welchem die heidnische Gottesidee am vollständigsten verwirklicht erschien, Zeus der Kronide, *ϑεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος*. Die Erhebung des Zeus zum höchsten Weltregenten an der Spitze der andern ihm verbundenen Götter ist der Gipfelpunkt der Darstellung. Ausdrücklich wird von ihr freilich erst in einem späteren Theil des Gedichtes berichtet; aber auch in den vorhergehenden Theilen wird widerholentlich durch anticipirende Angaben und Winke darauf hingedeutet. Dahin gehört, dass gleich zu Anfang, v. 141, bei dem Bericht über die Geburt der Kyklopen, die der ersten Weltperiode angehören, zugleich schon bemerkt wird, dass von ihnen Zeus den Blitz und Donner habe, d. h. die Waffen, durch die er seine Widersacher besiegen sollte; dann aber die Erwähnung des Kratos und der Bia, des Zelos und der Nike, v. 384, als der unzertrennlichen Begleiter und Diener des Zeus. Macht und Gewalt aber sind nicht die einzigen Attribute der göttlichen Weltherrschaft: die andern sind Wohlwollen gegen die Menschheit und Gewährung guter Gaben, Erhörung der Gebete, Beistand in ihren Mühen und Arbeiten: und diese andere der Menschheit zugewandte Seite des göttlichen Wesens wird nun durch Hekate angedeutet. Sie ist schon vor Zeus, schon unter der Herrschaft der Titanen dagewesen, d. h. auch die älteren Götter haben als *δωτῆρες ἐάων*, v. 46. 111, den Menschen ihre Gaben gewährt und sie nicht hülflos sich selbst überlassen; um so mehr aber muss sie auch unter dem neuen, dem erhabensten Weltherrscher wirksam sein: Hekate wird vom Zeus nicht blos bestätigt, sondern noch erhöht. — Schwebte nun diese Idee dem Verfasser vor, so erklärt sich daraus nicht nur weswegen er die Schilderung der Hekate überhaupt angebracht, sondern auch weswegen er sie gerade an dieser Stelle angebracht hat. Da sie schon dem älteren Götterreich angehörte, so musste sie nothwendig auch unter den Erzeugnissen dieser Periode ihren Platz finden; aber sie wird absichtlich ganz am Schluss derselben aufgeführt, worauf dann unmittelbar die Geburt des höchsten Gottes berichtet wird, dessen Macht und Gewalt kurz vorher

in den Kindern der Styx, dessen wohlwollendes Walten dann durch die Hekate uns vergegenwärtigt werden soll.

Obgleich ich nun die Einfügung dieses Stückes — mag man es immerhin einen Hymnus auf die Hekate nennen — nicht nur erklärlich sondern auch löblich finde, so wiederhole ich doch unbedenklich das schon oben ausgesprochene Zugeständniss, dass es mir an und für sich allein vom Standpunkte einer ästhetischen Kritik betrachtet ein ziemlich schwaches Machwerk zu sein scheint, an dem sich leicht dies und jenes aussetzen lässt. Seitdem man sich in den Kopf gesetzt hat, in dem überlieferten Gedichte eine alte echthesiodische, allen Anforderungen, die man an solche zu machen hätte, entsprechende, und eine neue übermässig interpolirte Theogonie unterscheiden zu wollen, ist, wie sich erwarten liess, dieser Hekatehymnus der letzteren zugewiesen worden. Dazu hat Gerhard in ihm „eine von zwei Verfassern zum Ruhme einer und derselben Göttin vorgetragene Wechselrede" zu erkennen vermocht, und demgemäss ihn an zwei Rhapsoden zu vertheilen unternommen: ein Kunststück, an dem sich Liebhaber von dergleichen erfreuen mögen. Der geistreiche und kecke Vertreter der Strophentheorie hat indessen an jener Wechselrede keinen Geschmack gefunden, sondern mittels der ihm geläufigen Hülfsmittel, Annahme von Lücken, Ausstossung von Versen, — sechs unter neununddreissig, — Umstellungen — von neun Versen — und mässigen Aenderungen der Lesarten, aus den überlieferten neununddreissig Versen einen Hymnus von eilf triadischen Strophen zu componiren gewusst, der ohne Zweifel den kritischen Anforderungen genügen wird.[1]) Auch fügen sich in dem überlieferten Texte wirklich neun, sage neun Verse ohne Anwendung kritischer Hülfsmittel zu drei triadischen Strophen zusammen. Die Versetzungen und Zusätze, welche die Kritik zu beseitigen hatte, rühren denn natürlich von demselben schlimmen Gesellen her, der sich auch sonst als Strophenfeind erwiesen und uns die schönsten Triaden oder Pentaden verdorben hat. Dass Hermann übrigens mit ebenso leichter Mühe Pentaden, als Köchly Triaden zu Stande gebracht hat, versteht sich von selbst. Der Köchlysche Triadenmacher aber, wie er von dem Verfasser der alten Urtheogonie verschieden ist, muss auch von dem pentadischen Umarbeiter dieser verschieden ge-

[1]) Eine speciellere Analyse würde mehr Raum in Anspruch nehmen, als die Sache werth ist. Ich begnüge mich deswegen mit der einfachen Angabe der gewonnenen eilf Triaden. Es sind folgende: 1) 426. 28. 14. 2) 421. 22. 27. 3) 423—25. 4) 416—18. 5) 450. 51. 20. 6) 429. 34. 30. 7) 431—33. 8) 435. 37. 38. 9) 439. 40. 42. 10) 444—46. 11) 448. 49. 52.

wesen sein: denn wäre von ihm dieses Stück eingefügt, so würde er auch keine Triaden sondern Pentaden gemacht haben. Wir sind also zu der Annahme genöthigt, dass das Stück zu irgend einer späteren Zeit in die Theogonie eingeschoben sei, und haben also hier ein neues Beispiel strophischer Composition in Gedichten heroischen Masses aus der Hymnengattung, folglich einen nicht zu verachtenden Beitrag zur Geschichte der alten Poesie überhaupt gewonnen.

Nach der Schilderung der Hekate wird uns nun mit v. 453 ff. der Eintritt in die dritte und letzte Periode der Weltentwickelung eröffnet, in welcher Zeus mit den ihm zugethanen und untergeordneten Göttern das Regiment führt.

Kronos zeugt mit der Rhea sechs Kinder, drei Töchter, Hestia, Demeter, Here, und drei Söhne, Aïdes, Poseidon und Zeus. [1]) Da ihm aber von seinen Eltern, Uranos und Gaia, verkündigt worden war, dass ihm das Schicksal bevorstehe, von einem seiner Kinder entthront zu werden, so suchte er diesem zuvorzukommen, indem er die Kinder, gleich wie sie geboren waren, an sich nahm und verschlang. Aber Rhea, traurend über den Verlust ihrer Geburten, wusste, als sie das letzte Kind im Schosse trug, auf die Weisung des Uranos und der Gaia den Kronos zu täuschen. Sie begab sich nach Kreta, wo sie im Verborgenen den Zeus gebar. Gaia, die ihr beistand, wickelte einen Stein in Windeln und gab diesen statt des Neugeborenen dem Kronos zu verschlingen. Zeus aber, heimlich auferzogen und bald kräftig erwachsen, vermochte den Vater zu zwingen, die Kinder, die er verschlungen hatte. wieder von sich zu geben. Den Stein, den er zuletzt verschlungen, spie er zuerst wieder aus, und diesen versetzte Zeus dann auf den Parnass nach Pytho, „ein Zeichen zu sein für die Zukunft", *θαῦμα θνητοῖσι βροτοῖσι*. Dann befreite er die Kyklopen aus ihrem Kerker im Innern der Erde, wohin sie einst vom Uranos gebannt waren, und empfing von ihnen dafür den Blitz und den Donnerkeil, die Waffen, durch die er seine Herrschaft gründet und sichert.

So lautet die Erzählung der Theogonie, und *θαῦμα θνητοῖσι*

---

[1]) Ueber die Namen werde ich was mir zweckmässig scheint weiter unten angeben. Nur von Hestia, die bekanntlich bei Homer als Göttin noch gar nicht vorkommt, und auch in der Theogonie, weil sie unvermält und kinderlos war, nur hier erwähnt wird, mag bemerkt werden, nicht sowohl die Etymologie des Namens, über die kein Zweifel stattfindet, als der Umstand, dass, da sich auch in den Veden ein Gott Vástospatis, Hausbeschützer, findet, Grassmann in der Kuhnschen Zeitschr. XVI p. 173 gefolgert hat, der Cult einer dem Hause und häuslichen Leben vorstehenden Gottheit sei von Anfang an auch den Griechen nicht fremd gewesen, freilich aber der Begriff dieser Gottheit eigenthümlich ausgebildet.

βροτοῖσι dürfen auch wir wol dabei ausrufen. Um uns aber dies Wunder zu erklären, um den Sinn, der dem Mythus zu Grunde liegen mag, zu errathen, und die verschiedenen Züge, mit denen er ausgeschmückt ist, zu würdigen, ist es vor Allem nothwendig, zuerst den wesentlichen Kern von den weniger wesentlichen Zuthaten zu unterscheiden. Als das Wesentliche aber ist ohne Zweifel nur das anzusehn, worin alle Angaben, die das Verhältniss von Zeus und den ihm untergebenen Göttern zu den älteren, dem Kronos und den Titanen, betreffen, mit einander übereinstimmen, als weniger wesentlich aber das, was nur in einigen, nicht in allen sich findet. Allgemeine Uebereinstimmung aber findet nun in der That nur darüber statt, dass Zeus die Herrschaft erst nach seinem Vater Kronos erlangt, und dass er diesen und die mit ihm verbundenen älteren Götter, oder die Titanen, überwältigt und in den Tartarus verbannt habe. Das finden wir auch bei Homer, obgleich nicht eigentlich erzählt, doch unverkennbar angedeutet. Il. XIV, 274 hören wir, wie Hera bei einem Schwur, den sie ausspricht, zu Zeugen alle die Götter anruft, die da unten beim Kronos sind, und welche dies sind erfahren wir v. 278, nämlich die im Tartarus befindlichen, die man Titanen nennt; und Il. VIII, 479 ist von den äussersten Enden der Erde und des Meeres die Rede, wo Iapetos und Kronos sitzen, weder des Lichtes des Helios noch der Winde sich erfreuend, sondern in den Tiefen des Tartarus eingeschlossen. Dass aber von der Verschlingung der Kinder und allem, was damit zusammenhängt, Homer nichts weiss, ist ganz unzweifelhaft. Denn nach dieser Version des Mythus muss nothwendig Zeus der zuletzt geborene Sohn seiner Eltern sein, bei Homer aber ist er der Erstgeborne, wenn auch vielleicht nicht aller Geschwister, doch wenigstens der Brüder. — Bei der Frage nun, was jene allgemeine, nicht blos von Einzelnen, angenommene Dichtung, nach welcher Zeus und die Seinigen als jüngere Götter erscheinen, denen andere in der Weltherrschaft vorangegangen, von ihnen aber entthront worden seien, veranlasst haben könne, glauben wir von dem zweifellosen und feststehenden Satze ausgehn zu müssen, dass ursprünglich alle Götter des Heidenthums, also auch die der Griechen, nur Naturgötter waren, d. h. Naturpotenzen, die man sich als persönliche Wesen vorstellte, und zwar in der Weise, dass man alle Naturvorgänge in Handlungen göttlicher Personen gleichsam übersetzte, ebenso wie umgekehrt auch alle Handlungen dieser Personen nichts anderes bedeuteten, als Vorgänge in der Natur. Aber nicht weniger gewiss und unzweifelhaft ist nun auch dies, dass jene Naturbedeutung

der Götter im Laufe der Zeit immer mehr verdunkelt worden und in den Hintergrund getreten ist. Schon bei Homer ist sie kaum noch dann und wann zu erkennen. Man gewahrt zwar, dass gewisse Götter gewissen Theilen der Welt und gewissen Arten der natürlichen Dinge vorzugsweise vorstehn, was aber übrigens über sie und ihre Handlungen erzählt wird, lässt sie durchaus als frei handelnde, nicht ausschliesslich an ein bestimmtes Naturgebiet gebundene und auf dieses beschränkte Wesen erkennen. All ihr Thun bezieht sich vielmehr auf das menschliche Leben als auf die Natur. In die Angelegenheiten der Sterblichen greifen sie vielfach ein, begünstigen den Einen, sind dem Andern unhold, fördern oder hindern, geben Glück oder Unglück, kurz sie mischen sich auf alle mögliche Art in die menschlichen Dinge und Verhältnisse ganz nach freier Wahl und Neigung, und in all diesem Thun und Treiben ist in der Regel nichts von ihrer Naturbedeutung zu erkennen oder daraus zu erklären: man kann kaum jemals sagen, dass, was der eine Gott in dieser oder jener Angelegenheit thut, nicht auch von manchem anderen, wenn es in seinem Interesse gelegen hätte, würde haben gethan werden können. — Diese Vorstellung von der freien Persönlichkeit der Götter, ihre Erhebung aus blossen Naturwesen zu frei nach eigener Wahl und Neigung handelnden menschenähnlichen Personen, wie sie von Homer und seinen Nachfolgern und von der bildenden Kunst dargestellt werden, war, soweit unsere geschichtliche Kunde reicht, auch im Glauben des Volkes herrschend. Wir dürfen behaupten, dass, obgleich sich im Cultus und Festgebräuchen noch immer zahlreiche Spuren der alten Naturbedeutung erhalten haben, doch beim Volke die Vorstellungen, die es sich von seinen Göttern machte, im Wesentlichen nicht von den Darstellungen derselben bei Dichtern und Künstlern verschieden waren, d. h. dass man sie nicht an die Natur gebunden und auf diese, jeden in seinem Gebiet, beschränkte, sondern als über der Natur stehende nach diesen oder jenen Motiven frei handelnde Wesen dachte. Unmöglich aber ist anzunehmen, dass diese Umwandelung des Götterglaubens überall wo Griechen wohnten, bei allen Stämmen und Völkerschaften gleichmässig und gleichzeitig erfolgt sei. Sie erfolgte vielmehr hier früher dort später, hier mehr dort weniger vollständig. Bei den vielen Wanderungen und Eroberungen in der älteren Zeit, wo ein Volk das andere besiegte und unterwarf, war es nun ohne Zweifel nicht selten der Fall, dass solche, bei denen jene Umwandelung bereits mehr oder weniger vollzogen war, zu anderen kamen, die noch auf dem früheren Standpunkte verharrten,

deren Götter also noch nichts weiter als Naturgötter waren und deren Göttersagen sich lediglich auf ihre Naturbedeutung bezogen. Höchst wahrscheinlich trugen manche dieser Naturgottheiten einer älteren (pelasgischen) Bevölkerung auch andere Namen, als die der neuen (hellenischen) Einwanderer und Eroberer, und es ist möglich, dass ein Paar solcher Namen sich auch unter denen finden, welche die Theogonie als Kinder oder Enkel des Uranos und der Gaia aufführt.[1]) Aber die alten Culte dieser Götter traten zurück und wurden ganz oder theilweise verdrängt durch die neueingeführten. Deswegen war es leicht möglich, nun auch die Gottheiten des alten Cultus als ältere Götter anzusehn, die den neueren Platz gemacht hätten, und da der Polytheismus seine Götter ohne Ausnahme nicht als uranfängliche sondern als im Laufe der Zeiten entstandene ansah, so lag es denn auch nahe, die alten Götter für die Eltern der jüngeren zu erklären. Der allgemeine Name, unter dem sie begriffen werden, *Τιτᾶνες*, ist freilich etymologisch nicht mit Sicherheit zu erklären: einstweilen indessen mögen wir uns bei der Annahme beruhigen, dass er wol mit *τίω* zusammenhänge und die Götter als Gegenstände der Verehrung bezeichne.[2]) Die späterhin ihm anhaftende Bedeutung von gewaltthätigen, unbändigen, feindseligen und widerstrebenden Wesen ist aus den Mythen über ihren Kampf gegen Zeus und die Seinigen entstanden.

Unter den Titanen wird die vornehmste Stelle dem Kronos angewiesen, wol weil er in einem grossen Theil von Griechenland einst als oberster oder wenigstens sehr hoch stehender Gott verehrt ward, der übrigens seine Naturbedeutung nie verloren hat. Er wurde nun dem Zeus zum Vater gegeben, Zeus ganz gewöhnlich der Kronide genannt. Er ist es in der Theogonie, welcher der früheren Herrschaft des Uranos ein Ende macht, indem er ihn entmannt. Ueber den Sinn dieses Mythus habe ich oben gesprochen: ob er von dem Verfasser der Theogonie erdichtet oder altüberliefert sei, muss dahin gestellt bleiben. Der Name *Κρόνος*, wenn er, als von *κραίνω* abgeleitet, den Vollender bedeutet[3]), würde sich damit auch wol vereinigen lassen, obgleich er

---

[1]) Etwa Hyperion, Phoebe, Theia, Kreios, Koios, Pallas, Perses, Astraeus, Asteria, Eurybia, auch vielleicht Tethys und Thetis. Natürlich lässt sich hier nur rathen, nichts beweisen.

[2]) Vgl. Op. ac. II p. 117. Preller gr. Myth. I S. 39. Pott in d. Kuhnschen Zeitschr. VII S. 254. — Auch der Name *θεός* soll ja nach der neuen Etymologie nicht = *deus*, *dewa* sein, sondern von einem andern Stamme herkommen, und den Verehrten, Angebeteten bedeuten. S. Curtius Etym. S. 230 u. 455.

[3]) Vgl. Op. ac. II p. 112. Benfey, Or. u. Occid. I p. 577. Curtius Etym.

eigentlich und ursprünglich auf etwas anderes deuten mochte. Bei vielen Alten und Neueren wird er mit *Χρόνος* zusammengestellt und als gleichbedeutend angesehen, und ich glaube, dass man dies nicht geradezu von der Hand weisen dürfe, wenn es auch anders zu verstehen sein wird, als es wol gewöhnlich verstanden zu werden pflegt. Dass der Begriff der Zeit, ein blosses Abstractum, jemals im Volksglauben als Gottheit personificirt und zum Gegenstande des Cultus geworden sein sollte, ist allerdings nicht glaublich. Ein Zeitgott, denke ich, konnte nur verehrt werden, wenn man ihn als den Gott ansah, der den Zeitlauf und das an diesen gebundene, ja ihn selbst erst wahrnehmbar und ermessbar machende Naturleben beherrscht, und namentlich also bewirkt, dass Alles in regelmässiger Folge entsteht, wächst, reift und wieder vergeht, folglich der Jahresgott, welcher die Jahreszeiten regiert und was davon abhängt sich vollenden lässt. *Κρόνος* mag eine ältere, *Χρόνος* eine neuere Form des Namens sein. Nur als Eigenname des Gottes ist jene erhalten; die andere ist im Sprachgebrauch der Späteren ganz in die Bedeutung des Jahres übergegangen, während sie früher nur die allgemeine Bedeutung des Zeitlaufes hat, an den die Ereignisse gebunden sind und der seinerseits auch an ihnen ermessen wird.

Die Griechen selbst haben den Namen Kronos auf manche Götter fremder Völker übertragen, was denn freilich nicht Gleichheit, aber doch Aehnlichkeit der Begiffe verräth. Besonders wird der Gott der Semiten Moloch und neben ihm Baal oder Bel sehr häufig Kronos genannt. Nach den Forschungen der zuverlässigsten Kenner semitischer Religionen[1]) ist Moloch der Gott der heissen sommerlichen Jahreszeit, der theils zwar die Früchte zeitigt und reift, theils aber auch verderblich wirkt, Dürre und Krankheiten sendet, und dessen Unwille mit Menschenopfern, namentlich Kindesopfern, versöhnt werden musste. Baal dagegen ist der Gott der winterlichen Zeit. Wir dürfen also annehmen, dass auch Kronos sich theils als der im Sommer, der Zeit der Fruchtreife, theils aber auch als der im Winter, der Zeit der Ruhe für die Natur und die Menschen, waltende Himmelsgott betrachten liess. Auf ein ähnliches Ergebniss führt die ganz allgemein angenommene Gleichstellung des Kronos mit dem italischen Saturnus, dessen Name (eigent-

---

S. 142. Pott in Kuhns Zeitschr. IX S. 175. Overbeck in d. Abh. d. Sächs. Ges. d. W. IV S. 82. 87. Maury III p. 206 u. 219.

[1]) S. Movers Phönic. I, 180 ff. Stark, Gaza u. d. philist. Küste S. 260 f.

lich Saēturnus)[1]) den Himmelsgott speciell als denjenigen bezeichnet, der den Saaten Gedeihen gewährt, sie zeitigt und reifen lässt. Daraus erklärt sich auch das Zeichen der Sichel, des Werkzeuges der Ernte, mit dem er abgebildet wird, und die fröhlichen Feste im December, wenn aller Erntesegen eingebracht, das Getreide ausgedroschen war, und man sich nun nach vollbrachter Arbeit der Ruhe und dem Genuss (*genialis hiems*) hingeben durfte. Auch Kronos führt das Zeichen der Sichel gewiss nicht wegen der Entmannung des Uranos[2]), sondern wegen der durch ihn gewährten Ernte, und fröhliche Feste, die mit den Saturnalien verglichen werden, wurden auch ihm gefeiert, obgleich in anderer Jahreszeit, nämlich im Sommer nach vollbrachter Ernte.[3]) — Was wir weiter vom Cultus des Kronos in Griechenland finden ist nicht viel[4]); es ist aber nichts darunter, was mit der von uns angenommenen Bedeutung des Gottes im Widerspruch stände.

Zur Gattin wurde ihm Rhea gegeben, die wir als Cultgöttin theils in Verbindung mit ihm, theils auch für sich allein finden. Meistens wird sie als *μήτηρ θεῶν* bezeichnet, und es ist unzweifelhaft, dass sie als Erdgottheit, als die mütterliche Gebärerin auch der Götter gedacht worden sei. In Kleinasien wurde eine Erdgöttin als Göttermutter unter dem Namen Kybele, Kybebe verehrt, die die Griechen, wenn auch die Genealogie und die Mythen von denen der Rhea verschieden waren, doch als wesentlich gleichartig mit dieser erkannten, weswegen denn auch manche asiatische Züge in die Mythen der Rhea hineingetragen sind. Dass der Name dieser von *ῥέω* herkomme und etwa die Göttin als waltend in dem fortwährend sich wiederholenden Strom der irdischen Erzeugnisse bezeichnen sollte, ist schwerlich anzunehmen. Einige lassen ihn durch Umstellung der Laute aus *Ἔρα*, Erde, gebildet sein: sogar mit *ῥέζω* hat ihn Einer oder der Andere in Verbindung gebracht und auf die b e a r b e i t e t e Erde gedeutet. Ein Anderer denkt an Vertauschung von *Δ* mit *P*, so dass *Ῥέα* aus *Δέα* geworden sein soll, noch ein Anderer verweist uns an das Sanskrit, in dem *u r v i* die Erde sei. So bescheiden wir uns denn, bis jetzt nichts Sicheres zu wissen.

Dass Zeus in Kreta geboren sei war offenbar eine kretische Localsage, die aber allmählich mehr und mehr allgemeine Anerkennung we-

---

[1]) S. Ritschl. de fictilibus litter. Berl. 1853. S. 7 ff.

[2]) Offenbar giebt der Mythus sie ihm dazu nur deswegen, weil sie einmal sein gewöhnliches Attribut war.

[3]) S. Griech. Alterth. II S. 411.

[4]) Es ist zusammengestellt von Weiske, Prometheus u. sein Mythenkr. S. 229. Heffter in d. Schulzeitung 1838 S. 228. Preller, Myth. I p. 44.

nigstens in der poetischen Mythologie gefunden hat, obgleich daneben auch noch manche andere Orte auf den Ruhm Anspruch machten, Geburtsstätten des höchsten Gottes zu sein, worüber ich die erforderlichen Nachweisungen in der Abhandlung *de Iovis incunabulis,* im zweiten Bande der Opuscula academica p. 250 ff. zusammengestellt habe. Kreta war jedenfalls von Altersher ein Hauptsitz des Zeuscultus, und die Mythen über die Geburt des Gottes scheinen sich an kretische Cultusgebräuche angeschlossen zu haben. Man feierte in Kreta die Geburt des Zeus mit orgiastischen und ekstatischen Cerimonien. Priester oder Ministranten, die man Kureten nannte, führten Tänze in Waffen aus, schlugen Pauken und Cymbeln, und stellten sich an, als ob sie das neugeborne Kind zu behüten und gegen einen Widersacher und Verfolger zu schützen hätten[1]). Diese Form der Feier hatte aber eine symbolische Bedeutung, die denn auch nachher, in einen Mythus eingekleidet, vorgetragen wurde. Ohne Zweifel war Zeus auch in Kreta ursprünglich Naturgott. Er war die Personification einer zu gewissen Zeiten hervortretenden und wirksamen, dann aber wieder verschwindenden und aufhörenden Naturkraft: denn die Kreter fabelten nicht blos von der Geburt, sondern auch vom Tode des Zeus.[2]) War nun dieser, wie nicht zu bezweifeln, ein Himmelsgott, so muss er doch dies nur in bestimmter Beziehung gewesen sein: nicht schlechthin allgemeiner Himmelsgott, sondern der Gott des im Frühling Leben und Gedeihen gebenden Himmels, dessen wohlthätige Kraft sich zu einer bestimmten Zeit wirksam hervorthut, dann aber nicht mehr. Seine Geburt ist die Zeit, wo seine Wirksamkeit beginnt, sein Tod die Zeit, wo sie aufhört. Seiner Geburt stellt sich aber eine feindselige Naturmacht entgegen, die im Kronos personificirt ist, der, wie wir oben gesehn, auch mit dem phönicischen Baal, dem Gott der winterlichen Jahreszeit, verglichen wurde, und so freilich eine andere Seite zeigt, als die, welche den Kronosfesten in Griechenland zu Grunde lag. Ueberhaupt ist dieser ganze Vorstellungskreis ursprünglich nicht sowohl griechisch als phönicisch, wie denn auch sonst die orientalische Mythologie ähnliche Züge, wie diese Zeusfabel, von andern Göttern aufweist. Und dass Kreta in alter Zeit zum grossen Theil in den Händen der Phönicier gewesen sei, und also auch phönicische Religionsvorstellungen und Gebräuche hier geherrscht haben, die späterhin von den Griechen zum Theil aufgenommen und mit grie-

---

[1]) Strabo X p. 468. Diodor. V, 65. Callimach. h. in Iov. v. 52 mit Spanheims Anmk. Hoeck, Kreta I p. 199 f. u. 216.
[2]) Callimach. l. l. v. 8. 9.

chischen mannichfach verschmolzen wurden, ist ja eine feststehende historische Thatsache. [1]) — Die Kureten an der Wiege des neugebornen Zeus haben denn ohne Zweifel auch wol eine symbolische Bedeutung. Die gute Jahreszeit tritt nicht ohne gleichzeitige heftige Naturerscheinungen ein: es sind Stürme und Gewitter, die den beginnenden Frühling verkündigen, und die in symbolischen Festgebräuchen durch die lärmenden Waffentänze der Kureten dargestellt wurden, was dann der Mythus in die Erzählung einkleidete, dass sie es schützten und den feindlichen Widersacher verscheuchten. Die Griechen, die ihren Zeusdienst nach Kreta mitbrachten, mochten wol auch die Vorstellung schon mitbringen, dass Zeus Sohn des Kronos sei [2]): sie modificirten nun aber diese Vorstellung dadurch, dass sie auf Kronos übertrugen, was der phönicische Mythus vom Baal sagte, und alterirten dabei zugleich auch den echtgriechischen Begriff des Zeus selbst, indem sie aufnahmen was sich nicht mit dem Wesen eines allgemeinen Himmelsgottes, wie ihr Zeus doch eigentlich war, sondern nur mit dem eines Gottes des Frühlingshimmels vereinigen liess. An den Mythus nun, dass Kronos — der mit dem Baal identificirte — den Zeus zu verschlingen getrachtet habe, schloss sich dann bei ihnen die Erweiterung an, dass er die vor dem Zeus ihm geborenen Kinder nicht blos zu verschlingen getrachtet, sondern wirklich verschlungen, nachher aber wieder ausgespieen habe. Ein späterer Zusatz zur Fabel ist auch wol dies, dass Kronos statt des letztgebornen Sohnes einen Stein verschlungen, und die Veranlassung zu diesem Zusatze lässt sich so erklären: Im frühesten Alterthum, bevor man Götterbilder hatte, verehrte man an vielen Orten heilige Steine als Symbole göttlicher Wesen, besonders wol Meteorsteine. [3]) Ein solcher heiliger Stein hatte denn auch einst in Delphi als Symbol des Zeus gegolten: er wurde dort auch späterhin fortwährend hoch geehrt, täglich mit Oel gesalbt und an gewissen Festtagen mit wollenen Binden geschmückt. [4]) Dies gab denn Veranlassung zu der Dichtung, dass dieser Stein einst auch wirklich den Zeus vorgestellt und gedient habe, den Kronos, als er ihn verschlingen wollte, zu täuschen. Denn wenn er getäuscht sein sollte, so musste ihm doch statt

[1]) Zu beachten ist auch, dass die in dem Mythus hervortretenden Orte, wie Lyktos und das *Ἀργαῖον* (od. *Αἰγαῖον*) *ὄρος*, in dem östlichen Theil der Insel sind, den vorzugsweise die Phönicier innehatten.

[2]) Möglicher Weise auch, dass Kronos seine Kinder verschlungen habe, in dem Sinne, den O. Müller, Proleg. S. 376 darin findet.

[3]) Op. ac. II p. 254. Gr. Alterth. II S. 159.

[4]) Pausan. X, 24, 5.

des Kindes etwas anderes zu verschlingen gegeben sein. Dieser Dichtung hat denn nun auch unsere Theogonie eine Stelle vergönnt, und den Stein von Zeus selbst zum ewigen Gedächtniss nach Delphi versetzen lassen.

Was sie dann weiter hinzusetzt, v. 501—506, dass Zeus seine Vaterbrüder aus der alten Haft, wohin sie von ihrem Vater, d. h. vom Uranos, gebannt waren, erlöst habe, kann, wenn man blos die ersten Verse ins Auge fasst, als undeutlich getadelt werden: denn da die Eingekerkerten sowohl die Hekatoncheiren als die Kyklopen waren, so könnte man auch hier an beide denken. Aber dass die Hekatoncheiren jetzt noch nicht erlöst seien, erkennen wir später, wo von ihrer Erlösung besonders berichtet wird, v. 617 ff., und dass die Kyklopen die Erlösten seien, zeigt der Zusatz, dass sie dem Zeus seine Waffen, Blitz und Donnerkeil gegeben haben. Die Absicht aber, weshalb der Dichter dies hier anbringt, ist unverkennbar diese: er wollte, bevor er seine genealogischen Angaben weiter verfolgte, noch ausdrücklich den Zeus als den fortan zur Herrschaft gelangten Weltgebieter bezeichnen, den mit unwiderstehlichen Waffen ausgerüsteten, *τοῖς πίσυνος θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσει.* — Als einen Fehler aber hat man es dem Dichter angerechnet, dass er die Gelangung des Zeus zur Regierung, und die Art und Weise, wie er seinen Vater entthront und in den Tartarus hinabgesandt habe, nicht ausführlicher berichtet. Manche, in der Meinung dass er dies unmöglich habe unterlassen können, haben deswegen angenommen, dass die Stelle, in der er davon berichtete, ausgefallen sei, und selbst bei Platon und Lucian Beweise dafür zu finden gemeint. Dass es aber mit diesen vermeintlichen Beweisen nichts sei, habe ich anderswo dargethan.[1]) Köchly, obgleich er hierüber mit mir einstimmig ist, will dennoch die Meinung von der Existenz einer Lücke, d. h. eines Ausfalls von mehreren Versen, nicht aufgeben, S. 25; er muss also eine Erzählung von dem Kampfe des Sohnes gegen den Vater für durchaus unentbehrlich gehalten haben. Ich erlaube mir anderer Meinung zu sein: ich denke der Verfasser der Theogonie hat genug gesagt und absichtlich nicht mehr sagen wollen. Ich werde späterhin, bei den Erörterungen über die Titanomachie, Gelegenheit haben auf diesen Punkt, und auf den religiösen Standpunkt des Dichters hinsichtlich des Zeus, zurückzukommen; für jetzt genügt es zu bemerken, dass es jedenfalls für den religiösen Verehrer des höchsten Gottes an-

---

[1]) Op. ac. II p. 406 ff.

stössig sein musste, ihn, den Sohn, im Kampfe gegen den Vater, ausführlich zu schildern: einem Kampf, um desswillen ja auch dieser Mythus von Platon, Lucian und Andern als verwerflich gescholten wird. Die Entthronung des Kronos zu verschweigen war unmöglich: wie und in welcher Weise es dabei hergegangen, hat der Dichter lieber im Dunkeln lassen, als eine Schilderung, die er jedenfalls misslich fand, davon geben wollen.

Wenn ich also auch den Verdacht, dass die Theogonie hier wesentlich verstümmelt sei, nicht theilen kann, so läugne ich doch nicht, dass diese ganze Partie, von v. 453 an, manche Blössen darbietet, die, mögen sie nun auf Rechnung des Verfassers zu schreiben sein, oder von späterer Corruptel herrühren, die Kritik nicht ungerügt zu lassen hat. Gleich zu Anfang, wo die Kinder des Kronos und der Rhea aufgezählt werden, wird v. 457 unter diesen auch Zeus genannt, und wenn wir dann v. 459 lesen *καὶ τοὺς μὲν κατέπινε Κρόνος μέγας*, so lautet das ganz so, als ob Kronos die sämmtlichen eben genannten Kinder, also auch den Zeus, verschlungen habe, bis wir weiter unten aus v. 468f. erkennen, dass dies doch nicht der Fall gewesen. Die älteren Kritiker, vor Hermann, haben das, wenn sie es auch gewiss nicht übersehen haben, doch ungerügt gelassen, und auch Gerhard macht keine Bemerkung darüber. Hermann aber, dessen Spürkraft durch den Eifer der Pentadenjagd geschärft war, entdeckte, dass sich hier eine Strophe von fünf Versen gewinnen liesse, wenn man erstens den v. 457 mit der Erwähnung des Zeus striche, und in v. 548 für *βροντῆς*, was freilich nur zum Zeus passte, *ῥιπῆς* schriebe, wodurch der Vers auch zu dem vorher genannten Poseidon passlich wurde. Köchly S. 25 stimmt natürlich bei, doch nicht ohne das schon gut genug gemachte noch besser zu machen, indem er *ῥιπῆς* in *βριμῆς* verwandelt. Und allerdings wenn die Zumuthung, sich bei dem nicht völlig genauen, sondern zu augenblicklichem Missverständniss Anlass gebenden Texte zu beruhigen — wie es die älteren Kritiker gethan haben, — dem schärferen Urtheil und den gesteigerten Forderungen der neueren Kritik gegenüber mit Recht als ganz unzulässig zurückzuweisen wäre, so müssten wir uns entschliessen ein Verderbniss anzunehmen und ein Heilmittel zu suchen. Den Strophenjägern hat sich natürlich die Streichung des einen, die Aenderung des andern Verses als das zusagendste Mittel empfohlen, weil es ihnen zugleich zu einer erwünschten Pentade verhalf; wer aber diese Jagdlust nicht theilt, dem dürfte es scheinen, als ob es wol noch ein leichteres Mittel gäbe, dem Uebelstande abzuhelfen, wenn im An-

fange von v. 459 statt des durch ein sehr begreifliches Versehen des Abschreibers gesetzten Objectcasus τοὺς μέν der partitive Genitiv τῶν μέν hergestellt würde, wo denn der durch μέν in Aussicht gestellte Gegensatz v. 468 mit ἀλλ' ὅτε δὴ Δί' ἔμελλε — τέξεσθαι folgt. Uebrigens wissen wir durch Köchly, dass nur die umgearbeitete Theogonie pentadische, die Urtheogonie aber triadisehe Strophen gehabt hat. Aber auch eine Triade zu bilden hat hier nicht die mindeste Schwierigkeit: wir brauchen nur den obigen Schlussvers der Pentade, 458, und vorher die in zwei Halbversen über Aïdes und Poseidon stehenden Epitheta zu streichen, was das Versmass glücklicher Weise gestattet, da ἴφθιμόν τ' Ἀΐδην καὶ ἐρίκτυπον Ἐννοσιγαῖον einen tadellosen Hexameter geben, so haben wir was wir wünschten. — In den folgenden Versen stellt sich das Verhältniss der Urtheogonie und der pentadischen Umarbeitung etwas anders, als wir es bisher gefunden haben. Während sich nämlich sonst der Umarbeiter begnügte, die Triaden seines Vorgängers durch hinzugesetzte oder zwischeneingeschobene Verse in Pentaden zu verwandeln, erlaubt er sich jetzt etwas gewaltsamer zu verfahren, indem er auch die schönsten Triaden durch Streichung einzelner Verse (461. 479. 494) zu Dyaden verstümmelt, um sie dann durch die erforderlichen Zusätze in Pentaden zu verwandeln, wobei er denn auch kein Bedenken trägt, in die beibehaltenen Verse der Dyade durch Aenderungen einen Sinn hineinzubringen, den sie in der Triade nicht hatten, der aber für seine Pentade nothwendig war. So hat er es wenigstens einmal gemacht, indem er v. 478, der in der Triade lautete: ὁππότ' ἄρ' ὁπλότατον παίδων τέκε, φέρτατον ἄλλων, umänderte in ὁππότ' ἄρ' ὁπλότατον παίδων ἤμελλε τεκέσθαι, also statt der dort schon vollbrachten Geburt eine erst noch bevorstehende substituirte. — Aber auch ohne die Aenderungen, die der pentadistische Umarbeiter vorgenommen hat, muss die triadische Urtheogonie von irgend einem andern Schlimmbesserer durch schlechte Zusätze alterirt worden sein, die der Kritiker zu erkennen und zu beseitigen hat, um die richtigen und von dem Pentadisten vorgefundenen aber zu Dyaden gekürzten und so dann für seine Pentaden verwandten Triaden der Urtheogonie wieder zu gewinnen. So z. B. bietet uns unser gegenwärtiger Text, wie jener Schlimmbesserer ihn gestaltet hat, statt der schönen Triade v. 459. 460. 461 + 462:

καὶ τοὺς μὲν κατέπινε Κρόνος μέγας ὅστις ἕκαστος
νηδύος ἐξ ἱερῆς μητρὸς πρὸς γούναθ' ἵκοιτο
τὰ φρονέων ἵνα μή τις ἔχοι βασιληΐδα τιμήν,

eine Tetrade dar, indem der Schluss lautet:

τὰ φρονέων ἵνα μή τις ἀγαυῶν Οὐρανιώνων
ἄλλος ἐν ἀθανάτοισιν ἔχοι βασιληΐδα τιμήν.

und statt der Triade v. 463. 464. 465 + 467:

πεύθετο γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,
οὕνεκά οἱ πέπρωτο ἑῷ ὑπὸ παιδὶ δαμῆναι
καὶ κρατερῷ περ ἐόντι· Ῥέην δ' ἔχε πένθος ἄλαστον

hat Jener, indem er nach der ersten Hälfte des dritten Verses den Zusatz einschaltete:

Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς.
τῷ ὅγε οὐκ ἀλαοσκοπιὴν ἔχεν, ἀλλὰ δοκεύων
παῖδας ἑοὺς κατέπινε,

eine Pentade gemacht. — Doch genug von diesem Unwesen: wenden wir uns nun, ohne uns weiter mit dergleichen zu befassen, zur Betrachtung des vorliegenden Textes zurück. Dass Manches in diesem mit Recht getadelt werden kann, bin ich, wie ich schon oben bemerkt habe, nicht geneigt in Abrede zu stellen, und ich verwahre mich ausdrücklich gegen den Verdacht, als ob ich, wenn ich dies und jenes gegen gewaltsame Aenderungen oder Ausstossung in Schutz nehme, es deswegen auch billige und für gut erkläre. Im Gegentheil, ich wünschte Manches anders und besser, als es ist; aber ich glaube nicht, dass man soweit gehen dürfe, alles was strengen Forderungen nicht entspricht, deswegen auch gleich als gefälscht und unecht zu verwerfen. Wir haben es nun einmal mit einem nicht zum besten componirten Werke zu thun und müssen es nehmen wie es ist.

V. 461 f. wird der Grund, weswegen Kronos seine Kinder verschlungen habe, mit den Worten angegeben:

τὰ φρονέων ἵνα μή τις ἀγαυῶν Οὐρανιώνων
ἄλλος ἐν ἀθανάτοισιν ἔχοι βασιληΐδα τιμήν.

Köchly zieht, wie gesagt, beide Verse in den einen zusammen:

τὰ φρονέων ἵνα μή τις ἔχοι βασιληΐδα τιμήν,

denn, sagt er S. 25, *non ab Uranidis fratribus, sed a suis ipsius liberis ne imperio privetur metuit.* Er meint also, dass Οὐρανιῶνες nur die Kinder des Uranos heissen können, nicht auch die Nachkommen des Uranos überhaupt. Dass einige Kritiker jene Bedeutung angenommen haben ist bekannt, dass sie aber in der Theogonie nicht anzunehmen ist, beweisen die Verse 919 u. 929, die K. selbst nicht anzweifelt, da sie ja in den beliebten Triaden stehn, also wol der Urtheogonie angehören. Auch würde in jenem von ihm zusammengesetzten Verse das

ἄλλος sehr vermisst werden, da der Sinn es nothwendig zu fordern scheint. Besser würde es sein, wenn er geschrieben hätte:

τὰ φρονέων μὴ τῶν τις ἔχοι βασιληΐδα τιμήν,

wo sich denn das τῶν auf die vorher ganannten Kinder beziehen würde: und einen solchen Vers statt der beiden überlieferten zu substituiren, wäre ja durchaus nicht bedenklicher gewesen, als so manche andere der Strophenbildung zur Liebe vorgenommene Aenderungen. — Die zunächst folgende Stelle hat mit Recht Anstoss gegeben, obgleich der Sache nach nichts gegen sie auszusetzen ist. Gruppe freilich hat v. 463 ganz entschieden verworfen: nicht nur sei die Erzählung ohne ihn einfacher, natürlicher, grösser, sondern es sei auch wunderbar, dass hier Gaia und Uranos den Kronos warnen, und doch nachher der Rhea den Rath geben, wodurch jene Warnung vereitelt wird. Aber von Warnung ist doch in der Theogonie nicht die Rede, sondern nur von Vorhersagung dessen, was dem Kronos bevorstand. Dass die Götter von sich selber über ihre eigene Moira keine sichere Kunde haben, ist ja auch sonst in der Mythologie nicht unerhört: das sehen wir auch beim Zeus sowohl nach der hesiodischen als nach der äschyleischen Darstellung. Hätte Kronos selbst Kunde gehabt von dem ihm bevorstehenden Schicksal, so würde er auch wol gewusst haben, dass er ihm nicht entgehen könne, was er jetzt noch hofft. — In v. 465 ist das Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς, wenn es als Theil der Voraussagung an den Kronos genommen wird, gewiss ungereimt: zu ertragen aber ist es, wenn es als ein Zusatz aus des Erzählers eigener Person genommen wird, der die Voraussagung der Gaia und des Uranos dadurch vervollständigen wollte: und so haben es Göttling und Lennep genommen. — Der Anfang von 466: τῷ ὅγε οὐκ, ist auch einem Interpolator kaum zuzutrauen. Warum sollten wir uns denn aber nicht, statt ihn und was mit ihm zusammenhängt, zu streichen, lieber zu einer leichten Correctur entschliessen: τῷ καὶ ὄγ' οὐκ? — In v. 471 ist das in der Bedeutung, die hier gefordert wird, sonst nie vorkommende λελάθοιτο, obgleich Buttmann gr. Gr. II, 1 S. 179 es erträglich fand, doch wol nur Schreibfehler, und zu schreiben ist ὅπως κε λάθοι τε τεκοῦσα, woran sich denn das folgende τίσαιτο δ' anschliesst: denn hier δ' in τ' zu ändern ist nicht unerlässlich. Rhea bat ihre Eltern, ihr ein Mittel zu ersinnen, wie sie die Geburt des Kindes, mit dem sie schwanger war, vor dem Kronos verbergen, und dann Rache an diesem üben könnte für seinen Vater, den er entmannt, und für

seine früher gebornen Kinder, die er verschlungen hatte. [1]) Dass in v. 473 nach *παίδων* die Copula *τε* (*θ'*) einzusetzen sei, ist sonnenklar. Es würde selbst dann geschehen müssen, wenn der Vers, wie K. und Gerhard wollen, von einem Interpolator herrührte: denn auch der dümmste Interpolator würde hier das Asyndeton zu vermeiden gewusst haben. Wie völlig sachgemäss aber es sei, dass Rhea nicht blos für den Uranos, sondern auch für ihre Kinder Rache am Kronos nehmen will, kann nur Unverstand oder die Begierde nach Strophen verkennen, weil der Vers in den Strophenbau nicht passt. — Weiter wird nun v. 477 erzählt, dass Rhea von ihren Eltern nach Lyktos auf Kreta geschickt sei, wo sie den Zeus gebären sollte. Dass dann v. 479 angegeben wird, Gaia habe den Neugeborenen an sich genommen, ohne dass vorher etwas über die wirklich erfolgte Geburt gesagt ist, wird hoffentlich nicht als eine unverzeihliche Unterlassungssünde angesehen werden. Dass aber weiterhin, v. 482, wo es heisst, dass Gaia das Kind zuerst nach Lyktos gebracht habe, der Name *Λύκτον* nicht richtig sein könne, ist augenfällig: denn zu Lyktos war ja eben das Kind geboren worden. Ohne Zweifel ist *Δίκτην* zu schreiben [2]), welchen Namen ein sich lang hinstreckender Gebirgszug trug.[3]) Ein Theil desselben, da wo er begann, wird das *Αἰγαῖον ὄρος* gewesen sein [4]), und in diesem die Grotte, wo Zeus im Verborgenen auferzogen wurde. — Weiterhin, wo davon die Rede ist, wie Kronos genöthigt sei, die verschlungenen Kinder wieder von sich zu geben, sieht es allerdings so aus, als ob die beiden Verse, 494: *Γαίης ἐννεσίῃσι πολυφραδέεσσι δολωθείς*, und 496: *νικηθεὶς τέχνῃσι βίηφί τε παιδὸς ἑοῖο*, unmöglich neben einander bestehen könnten, insofern dieselbe Sache, nämlich das Wiederausspeien der Kinder, in dem einen so, in dem andern anders erklärt wird. Ich will es deswegen nicht gerade missbilligen, wenn man einen der beiden Verse als unechten Zusatz ausstreicht, obgleich sich v. 494 doch auch wol vertheidigen liesse durch die Annahme, der Dichter habe dabei nicht das unmittelbar folgende *ὃν γόνον ἄψ*

---

[1]) Sollte, was freilich kaum zu glauben, der Ausdruck *Ἐρινῦς τινὸς τίνεσθαι* Jemandem nicht recht verständlich sein, so kann er sich darüber aus Op. ac. II p. 408. 9. die erforderliche Belehrung verschaffen.

[2]) S. Opusc. ac. II p. 251. In der Aldina und mehreren Hdschr. steht: *πρώτην ἐς αὐτὴν Λύκτον*, wo *Αὐτὴν* aus *Δίκτην* verschrieben und *Λύκτον* nachher als Correctur zugesetzt sein mag.

[3]) S. Hoeck, Kreta I S. 406 f.

[4]) Der Name kommt sonst nicht vor, und war also späterhin wol nicht mehr üblich. Dass er wirklich einst vorhanden gewesen, scheint ganz unzweifelhaft. Vgl. Op. ac. II p. 258 u. Graev. Lectt. Hes. p. 628 Loesn.

ἀνέηκε im Sinne gehabt, also nicht sagen wollen, dass Kronos durch eine List der Gaia genöthigt worden sei, die verschlungenen Kinder wieder auszuspeien, sondern er habe vielmehr an die frühere Täuschung des Kronos durch die Gaia gedacht, die ihm statt des Kindes einen Stein zu verschlingen gab, und, wie wir hinzusetzen mögen, dadurch es ermöglichte, dass er nachher von dem geretteten und im Verborgenen auferzogenen Sohne bezwungen und genöthigt ward, die vorher Verschlungenen wieder von sich zu geben. Köchly übrigens hat durch seine Entdeckung der triadischen Urtheogonie und der pentadischen Umarbeitung das Mittel gefunden, beide Verse, jeden an seinem Orte, unterzubringen. V. 494, wo nur ein kleines *δ'* nach *Γαίης* hinzuzusetzen ist, macht er zum Anfang einer triadischen Strophe, woran sich denn v. 495 u. 497 anschliessen; v. 496 aber gehört in die umgearbeitete Theogonie, in welcher eine Pentade aus v. 492. 3. 5. 6. 7 gebildet war, deren letzten der Pentadist aus der Triade der Urtheogonie beibehalten hat, während er die beiden andern nicht brauchte. Das *καταπίνων* in v. 497, wo man eher ein Part. praeteriti erwarten sollte, haben also beide Theogonien mit einander gemein, d. h. schon der alte Dichter der Urtheogonie hat sich durch das Versmass genöthigt gefunden, ein ungehöriges Part. actionis infectae zu gebrauchen, wo eigentlich ein Part. act. perfectae oder ein Part. aoristi erforderlich gewesen wäre. — Dass die sechs Verse am Schluss dieses Abschnittes, v. 501—506, hinzugefügt sind, um den Zeus als den nunmehrigen Inhaber der Herrschaft über die Götter und Menschen zu bezeichnen, ist schon oben bemerkt worden. Damit aber bricht die Erzählung ab, und wendet sich zur Aufzählung der noch übrigen Nachkommenschaft der Uranossöhne zurück. Uebrig sind aber nur noch Iapetos und seine Söhne, und der Grund, weshalb dieser erst jetzt gedacht wird, obgleich oben, v. 134, Iapetos als der ältere Bruder vor dem Kronos genannt worden, liegt offenbar darin, dass alles, was über seine Söhne zu sagen ist, erst in die Zeit fällt, wo Zeus schon die Weltherrschaft in Besitz genommen hatte. Sollte nun aber die genealogische Form, die einmal der Anlage der ganzen Composition zu Grunde lag, festgehalten werden, so liess sich schwerlich ein anderer Uebergang zu den Iapetiden finden, als der freilich sehr plötzliche und unvermittelte, den wir hier haben, aber deswegen dem Verfasser auch nicht zum Vorwurf machen dürfen.

Iapetos zeugte mit der Okeanide Klymene vier Söhne, Atlas, Menoetios, Prometheus und Epimetheus. Atlas ward späterhin vom Zeus

verurtheilt, am äussersten Rande der Erde stehend den Himmel auf seinem Haupte und seinen kräftigen Schultern zu tragen, Menoetios ward seines frevelnden Uebermuthes wegen in die Unterwelt hinabgestossen, Epimetheus, der thöricht gesinnte, ward den Menschen Ursache grosser Uebel, weil er das auf Zeus Befehl geschaffene Weib aufnahm, Prometheus endlich ward, weil er sich vermessen hatte, den Zeus durch seine Klugheit zu betrügen, zur Strafe an eine Säule gefesselt, wo ein Adler ihm die stets wieder erneute Leber abfrass, bis Herakles diesen erlegte und den Prometheus von seinen Qualen befreite, nicht ohne des Zeus Bewilligung, der damit seinen Sohn ehrte und von seinem Zorn gegen Prometheus abliess. Dies ist der kurze Inhalt der ersten achtundzwanzig Verse dieses Abschnittes, worauf dann eine genauere Erzählung folgt von den Vergehungen, wodurch Prometheus den Zorn des Zeus verdient und Strafe, nicht blos auf sich, sondern auch auf die Menschen, zu deren Vertreter er sich jenem gegenüber aufgeworfen, herabgerufen hat. Betrachten wir nun das Einzelne.

Zunächst Iapetos. Die Versuche, diesen Namen aus dem Griechischen zu erklären, gehen weit auseinander und sind alle gleich unwahrscheinlich.[1]) Aeltere Forscher, und unter den Neueren namentlich Buttmann, haben, durch die auffallende Aehnlichkeit des Klanges bewogen, an den Iaphet der Genesis gedacht, eine Aehnlichkeit, die allerdings so gross ist, dass der Versuch, auch eine sachliche Aehnlichkeit zu ermitteln, nicht von der Hand zu weisen ist. Die etymologische Namenserklärung muss dann freilich den Orientalisten überlassen bleiben.[2]) Was aber die Sache betrifft, so ist bekanntlich in der mosaischen Völkertafel Iaphet einer der drei Söhne des Noah und Stammvater einer Anzahl von Völkern, unter denen deutlich theils griechische theils den Griechen verwandte zu erkennen sind.[3]) Die Angaben dieser Völkertafel sind nun offenbar nicht aus der Luft gegriffen, sondern

[1]) Man hat an Ableitung nicht blos von *ἰάπτω*, sondern auch von *ἰάω*, *ἵημι*, *ἵπτω*, *ἴα* gedacht, und im Iapetos entweder die Schwerkraft, oder die Bewegung der Himmelskörper, oder die Flut, oder den Wind, oder die menschliche Sprachfähigkeit, oder endlich den „Repräsentanten der abgefallenen, unglücklichen, dem Verderben preisgegebenen Menschheit“ gefunden. Die Nachweise über all diese Versuche s. Op. ac. II p. 269 no. 7.

[2]) Ob etwa auch den Sanskritischen? Ich erinnere mich, dass Iapetos von Jemand mit skr. Kyavana zusammengestellt worden ist, was Blitz bedeuten soll. S. Steinthal. in d. Zeitschr. f. Völkerphysiol. u. Sprachw. II S. 10.

[3]) S. Op. ac. II p. 270 und den dort angef. Knobel, d. Völkertafel der Genesis. Giessen 1850.

mussten, zum Theil wenigstens, als solche angesehen werden, die aus den Traditionen der Völker selbst, die sie betreffen, geschöpft sind. Wir dürfen also annehmen, dass unter den griechischen und den ihnen verwandten Völkern in alter Zeit, als sie noch nah bei einander sassen, der Mythus von einem Stammvater Iaphet geredet habe, und dass eine Erinnerung an diesen Mythus von den Griechen auch nach Europa herübergebracht und mit andern Mythen so oder anders combinirt worden sei. Ob die ursprüngliche Ansicht den Iaphet als ein göttliches oder als ein menschliches Wesen betrachtet habe, muss dahin gestellt bleiben [1]); bei den Griechen wurde Iapetos als ein übermenschlicher gedacht, und zu den alten Göttern, den Titanen, gerechnet, und wenn ein alter Dichter von diesen sagt, dass von ihnen die Menschen wie die Götter abstammen [2]), so ist hinsichtlich der Menschen sicherlich an den Iapetos, hinsichtlich der Götter aber wenigstens vorzugsweise an den Kronos zu denken, wie denn auch diese beiden überall, wo von den Titanen die Rede ist, vor andern, bei Homer sie allein, genannt werden. Auch finden wir, dass dem Iapetos in andern Mythen als dem hesiodischen eine ziemlich zahlreiche Nachkommenschaft zugeschrieben ist. Nach Proklos, zu den W. u. T. v. 50, hatte er neunundzwanzig Kinder: zu nennen wissen wir nur eine Tochter, Anchiale, die Eponyme der gleichnamigen Stadt in Kilikien [3]), woraus sich schliessen lassen dürfte, dass das Andenken an den alten mythischen Stammvater in Kilikien nicht ganz erloschen sei; und einen gleichen Schluss erlaubt denn auch wol hinsichtlich Arkadiens der hier als Sohn des Iapetos genannte Buphagos. [4])

Von den vier in der Theogonie genannten Söhnen des Iapetos erscheinen nun zwei, Prometheus und Epimetheus, unverkennbar als Personificationen der durch ihre Namen ausgesprochenen Eigenschaften: kluger Vorsorge und Fürsorge, und dieser entgegen des eitlen Hinterherbedenkens nach vollbrachter That, und zwar sind beide Eigenschaften nur als menschliche zu verstehn. Mit den andern beiden Söhnen mag es ursprünglich eine andere Bewandtniss gehabt haben. Ueber Menoetios freilich lässt sich allerlei rathen, ohne dass doch eine sichere Erkenntniss zu gewinnen wäre, und ich vermeide es deswegen, näher

---

[1]) Buttmann im Mythologus I S. 224 meint jenes, und glaubt in dem ersten Theil des Namens stecke Ja = Jao, Jave, Jehova. Unwahrscheinlich kommt mir das nicht vor.

[2]) Hom. hymn. in Apoll. Pyth. v. 158.

[3]) Steph. Byz. u. d. W. [4]) Pausan. VIII, 27, 11.

darauf einzugehn. Der Name indessen lässt sich auch als Bezeichnung einer menschlichen Eigenschaft fassen, des trotzigen selbst den Tod nicht scheuenden Muthes. Unsere Theogonie, indem sie den Menoetios seines Frevelmuthes wegen vom Zeus in den Erebos werfen lässt, kann veranlassen, ihn für einen der in der Titanenschlacht besiegten Feinde des Zeus zu nehmen, und so stellt auch Apollodor I, 2, 8 ihn dar. Aber gewiss ist das freilich nicht. Auch das dem Altas auferlegte Loos lässt sich betrachten als eine über ihn wegen seines Kampfes gegen Zeus verhängte Strafe, während sein Name die duldende ausharrende Menschenkraft zu bezeichnen wol geeignet wäre. Ursprünglich indessen dürfte der Name nicht im übertragenen sondern im eigentlichen Sinne dem Träger des Himmels beigelegt sein, den man in dies oder jenes Local versetzte, wahrscheinlich als einen riesigen Berggott. Dass die spätere Mythologie ihm seinen Platz in dem westlichen Libyen anweist, ist bekannt, und im äussersten Westen der Welt, an den Grenzen der Erde lässt auch die Theogonie ihn stehen. Aber es ist doch auch zu beachten, dass er ein alter Herrscher in Arkadien genannt wurde, und dass seine Töchter, die Pleiaden, in dieser Landschaft am Berge Kyllene geboren sein sollen, dort wo nachher eine derselben, Maia, den Hermes gebar. Dies lässt vermuthen, dass die Fabel vom Atlas ursprünglich eine arkadische sein möge, die denn freilich später auf sehr mannichfaltige Weise alterirt worden ist, worauf indessen specieller einzugehn dem Zweck dieses Commentars fremd ist. [1])

Epimetheus, der augenscheinlich nur als Gegensatz zum Prometheus erdichtet ist, hat ausser dem, was die Theogonie v. 512 kurz andeutet, und was die W. u. T., jedoch mit einer wesentlichen, obwohl vielfach übersehenen Verschiedenheit angeben, keine weitere Bedeutung in der Mythologie. Irgend ein alter Dichter hat ihn zum Vater der Ephyra gemacht, der Eponyme der Stadt, die später Korinth hiess. [2]) Was dazu Veranlassung gegeben haben möge, ist jetzt unmöglich zu ermitteln.

Vom Prometheus ist in den bisher besprochenen Versen der Theogonie zwar angegeben, welche Strafe Zeus ihm auferlegt, nämlich dass er ihn an eine Säule mit Fesseln, die mitten durch diese getrieben waren [3]), gefesselt habe; die Schuld aber, durch die er seine Strafe

---

[1]) Ich darf mich daher begnügen hier nur noch auf d. Op. ac. II p. 268 zu verweisen.

[2]) Steph. Byz. unter *Κόρινθος* und Schol. Apoll. Rh. IV, 1212.

[3]) So deute ich mit Hermann die Worte in v. 522, indem zu *ἐλάσσας* das Object *ἀλυκτοπέδας* aus dem vorhergehenden Verse hinzuzudenken ist.

verwirkt, ist nur durch die Worte angedeutet: *οὕνεκ' ἐρίζετο βουλὰς ὑπερμενέϊ Κρονίωνι.* Der genauere Bericht hierüber folgt nun v. 535—569. Als die Götter und die Sterblichen sich auseinandersetzten, wurde zu Mekone vom Prometheus ein Rindsopfer angestellt, wobei er den Zeus zu überlisten versuchte. Er machte von dem geschlachteten Opferthier zwei Theile: der eine, den er den Menschen zugedacht, enthielt Fleisch und essbares Eingeweide mit dem Rindsmagen, den er darüber gelegt hatte um es zu verdecken, der andere, dem Zeus zugedachte, enthielt die Knochen, die er mit gleissendem Fett umwickelt hatte. Dann in der Absicht, den Zeus zu täuschen, hiess er ihn wählen, welchen von beiden er haben wolle. Dieser, obwohl er die List durchschaute [1]), liess es sich doch nicht merken, sondern griff, wie Prometheus erwartet hatte, nach dem lockender aussehenden Theil, in dem nichts als Knochen und Fett waren, und da er so die hinterlistige Absicht des Prometheus unleugbar an den Tag gelegt, zeigte er auch seinen Zorn, indem er nun den Menschen das Feuer vorenthielt. Aber Prometheus war so schlau, dies in einer hohlen Narthexstaude zu entwenden, und brachte es dann zu den Menschen, worauf denn Zeus in seinem Zorn den Menschen vom Hephästos das erste Weib schaffen liess, die Ahnmutter des ganzen weiblichen Geschlechtes, aus welchem fortan den Menschen eine Fülle von Ungemach erwächst, von dem sie sonst frei geblieben sein würden.

Eine verwunderliche Erzählung, der es Jeder gleich ansehn muss, dass ihr etwas zur Vollständigkeit fehlt, und dass sie das eigentliche Verhältniss der handelnden Personen nicht klar macht, sondern als bekannt voraussetzt oder zu errathen aufgiebt. Offenbar haben wir nur einen kurzen und nicht sonderlich geschickten Auszug aus einer vollständigern und ausführlichern Darstellung des Prometheusmythus vor uns. Der Verfasser der Theogonie hat aus ihr nur die Punkte herausgehoben, die ihm als die wesentlichsten erschienen, dagegen aber andere in der That nicht weniger wesentliche mit Stillschweigen über-

---

[1]) V. 551: *γνῶ ῥ' οὐδ' ἠγνοίησε δόλον.* Ueber diese Form nachdrücklicher Versicherung genügt es auf Göttlings Anm. zu diesem Verse oder auf Lobeck zu Soph. Ai. p. 211 zu verweisen. — Das vorhergehende *δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ*, v. 540, was auch v. 555 als eine Art von adjectivischem Zusatz zu *ὀστέα λευκὰ βοός* gesetzt wird, bedeutet: zum Zweck der trüglichen List. — Dass aus den Worten *χαχὰ δ' ὄσσετο θυμῷ θνητοῖς ἀνθρώποισι*, v. 551, zu schliessen sei, Zeus habe ohnehin schon den Menschen nicht wohlgewollt, kann ich Prellern, Myth. I S. 73, nicht zugeben. Von einer schon vorhandenen Feindseligkeit gegen die Menschen ist gar nicht die Rede: nur durch die Arglist der beabsichtigten Täuschung wurde Zeus zum Zorne gereizt.

gangen, vielleicht in der Voraussetzung, dass der Leser durch eigene Kunde des gewiss nicht unbekannten Mythus die Fähigkeit des Verständnisses mitbringen und das, was hier nicht ausdrücklich gesagt ist, zu ergänzen im Stande sein würde. Glücklicher Weise ist nun auch ein heutiger Leser noch dazu wohl im Stande, indem sich anderswo einige Ueberlieferungen finden, die ihm dabei zu Hülfe kommen.

Als die Götter und Menschen sich auseinandersetzten, sagt die Theogonie [1]); was es aber mit dieser Auseinandersetzung für eine Bewandtniss gehabt habe, lässt sie ungesagt. Eine Auseinandersetzung setzt nothwendig eine vorherige Gemeinschaft voraus, und welcher Art diese Gemeinschaft gewesen sei, geben uns andere Stellen aus Dichtern und Prosaisten mit Bestimmtheit an.[2]) Die Götter lebten früher unter der Herrschaft des Kronos auf Erden in geselligem Verkehr mit den Menschen in der Weise, dass sie alle Bedürfnisse derselben befriedigten, gleichsam als Vormünder für Unmündige, als Hirten für die Heerde, als Herrn für die Untergebenen [3]) für sie sorgten. Die Auseinandersetzung konnte also nur darin bestehn, dass diese Art des Verhältnisses aufgehoben und ein anderes eingeführt wurde, in dem die Menschen mehr als es bis dahin der Fall gewesen war sich selbst überlassen und auf ihre eigenen Kräfte und Mittel verwiesen wurden, wobei ihnen denn auch die Hülfe der Götter, soweit sie ihrer bedurften, keinesweges verweigert ward, sie aber dagegen verpflichtet wurden, auch den Göttern die gebührende Verehrung und Dankbarkeit zu erweisen. Der symbolische Ausdruck dieses den Göttern von den Menschen zu entrichtenden Zolles der Dankbarkeit und Verehrung ist das Opfer: und das Stieropfer, welches Prometheus zu Mekone anstellt, hat in dem Mythus offenbar die Bedeutung der ersten nach jener Auseinandersetzung vollzogenen Opferhandlung.[4]) Prometheus erscheint hierbei durchaus als der Repräsentant der Menschheit, wie Zeus der Gottheit. Zwar ist auch jener ein Gott, und ein gewisser Kritiker hat es undenkbar finden

---

[1]) Ueber die richtige Deutung des *κρίνεσθαι* s. d. Anmk. zu Aesch. Prom. S. 113.

[2]) Die Stellen sind in den Op. ac. II p. 273 angeführt.

[3]) Daher redet auch Zeus v. 543 den Prometheus mit *πάντων ἀριδείκετ' ἀνάκτων* an: denn zu den Herrn od. Vorgesetzten über die Menschen gehörte ja er ganz besonders. Vgl. Op. ac. p .276 not.30, wo ich die Beanstandung dieser Anrede zurückgewiesen habe.

[4]) Darauf deutet auch die Angabe bei Plinius N. H. VII, 56: *Prometheus primus bovem occidisse dicitur.* — Dass die Auseinandersetzung und das Opfer nach Mekone, d. h. nach Sikyon verlegt werden, der Stadt, welche bisweilen als die älteste aller griechischen angesehen wurde, mag man daraus erklären, dass dieser Mythus ursprünglich in dieser Gegend gedichtet war. S. Op. ac. II p. 272 u. 274f.

wollen, dass der Mythus einen Gott als Repräsentanten oder, wie er sich ausdrückt, als Symbol der Menschheit den übrigen Göttern habe gegenüberstellen können. Den Schlüssel zu diesem Räthsel zu finden dürfte doch dem Kundigen nicht allzuschwer sein.[1]) Eine Mythologie, die alle, nicht nur die in der Natur sondern auch die im Menschenleben wirkend und waltend gedachten Kräfte personificirte und auf Gottheiten zurückführte, führte ganz consequent auch die *προμήθεια* des Menschen, die kluge Fürsorge, auf eine göttliche Person zurück, die den Menschen damit ausgestattet habe. Damit war nichts anderes ausgedrückt, als der Glaube, dass auch diese Klugheit und Erfindsamkeit nicht etwas von Hause aus dem Menschen Eigenes, sondern etwas durch übermenschliche Mittheilung ihm Gegebenes sei. Und wenn nun die übermenschliche Quelle, aus der die Menschen dies haben, im Prometheus personificirt war, so lag denn auch nichts näher, als dass er im Mythus als der Vertreter und Repräsentant der durch ihn mit der *προμήθεια* ausgestatteten Menschheit den Göttern gegenüber aufgestellt wurde. Das Wollen und Thun des Prometheus ist nicht verschieden von dem Wollen und Thun der Menschheit, die sich ihre Verpflichtung gegen die Gottheit möglichst leicht machen, den Göttern möglichst geringen Zoll entrichten will. Daher das Knochenopfer. Seit dem, sagt die Theogonie v. 556, opfern die Menschen den Göttern weisse Knochen auf den Altären. Also Zeus lässt sich auch diese Opfersitte gefallen, er zwingt die Menschen nicht ihm Besseres zu opfern, als jetzt Prometheus geopfert hat[2]); aber, sagt der Dichter, er zürnte, und gab ihnen das Feuer nicht. Offenbar heisst das nicht, dass er es ihnen genommen habe, sondern dass sie es auch bisher noch nicht gehabt hatten. Als ein der göttlichen Natur selber verwandtes Element[3]) war es in jenem früheren Zusammenleben der Götter und Menschen nur im Besitz der ersteren gewesen, und dadurch, dass es den letzteren auch jetzt nicht gegeben wird, sollen diese sichtbar an ihre Bedürftigkeit und Abhängigkeit von dem göttlichen Wohlwollen gemahnt werden. Aber Prometheus, d. h. der erfinderische Menschengeist, weiss sich zu helfen; er entwendet den Göttern das Feuer[4]) und meint nun

---

[1]) Vgl. meine Abh.: Noch ein Wort über Aeschyl. Prometh. (Greifsw. 1859) S. 28 ff.

[2]) Dass übrigens die Griechen keineswegs blos Knochen geopfert haben, ist bekannt; aber die Theogonie hebt absichtlich nur diese hervor, wie denn in der That wol auch häufig die Opfer aus nicht viel mehr bestanden. S. das Nähere hierüber in meinen Bemerk. zu Aesch. Prometh. S. 115 u. Hermann ad Prometh. p. 99f.

[3]) Gr. Alterth. II S. 214.

[4]) Die Herabkunft des Feuers ist ein Thema, welches begreiflicher Weise

der Götter um so weniger zu bedürfen. Dafür tritt denn die härtere Strafe ein. Prometheus, d. h. der sich überhebende und die Götter geringhaltende Menschengeist wird gebändigt durch die Fesselung an die Säule, wo der Adler, d. h. die Qual des ohnmächtigen Grolles, an seiner Leber nagt, bis er endlich durch Herakles, den Repräsentanten der mit der Gottheit befreundeten Menschheit, erlöst wird.[1]) Aber nicht blos Prometheus, sondern auch das Menschengeschlecht, als einverstanden und mitschuldig mit ihm, ist gestraft worden, und zwar durch die Schöpfung des ersten Weibes. Denn dass das Gebilde, welches Zeus durch Hephästos anfertigen und den Menschen zuführen lässt, wirklich das erste Weib sei, erhellt vollkommen deutlich daraus, dass die Theogonie von ihm das gesammte weibliche Geschlecht abstammen lässt. Vorher also müssen die Menschen ohne Weiber gelebt haben, und da sie doch sterblich waren, muss die Fortpflanzung der Gattung ohne geschlechtliche Zeugung stattgefunden haben. Und dass dies in der That die Meinung des Mythus gewesen sei, ersehen wir aus Platons ausdrücklicher Angabe darüber.[2]) Dass jenes erste Weib von dem thörichten Epimetheus aufgenommen worden sei, sagt die Theogonie v. 513. Von ihm gebar sie also Töchter, mit denen sich Andere vermälten: die frühere Fortpflanzung, wo die Menschen gleich

---

alle Mythologien so oder anders behandelt haben: auch in der griechischen giebt es ausser dieser prometheischen Fabel noch andere darüber. A. Kuhn in seiner reichhaltigen und verdienstlichen Schrift über diesen Gegenstand macht auf das Sanskritwort *Pramantha* aufmerksam, welches das Reibholz bezeichne, mittels dessen das Feuer angezündet wird, und dessen verbaler Bestandtheil *mantha* neben seiner eigentlichen Bedeutung auch die übertragene des Sichaneignens, = *μανθάνω*, habe. So soll denn das gr. *Προμηθεύς* etymologisch dem Pramantha und einem davon genannten Pramathyus entsprechen. Ob ein solcher in der indischen Mythologie vorkomme, weiss ich nicht, und jene Vergleichung von *μανθάνω* mit *mantha* wird von kundigern Etymologen als ich bin zurückgewiesen. S. Curtius gr. Etym. S. 301 u. 62 not. Und dass in dem griechischen Mythus irgend ein Zug auf indischen Ursprung hindeute und die Wörter pramantha, Pramathyus und *Προμηθεύς* nicht blos lautlich ähnlich sondern auch etymologisch und begrifflich verwandt seien, das anzunehmen kann ich wenigstens mich noch nicht entschliessen. Ich denke, *Προμηθεύς* hat den Griechen nie etwas anderes bedeutet, als den Fürsorglichen Gott, der sich der Menschen angenommen und ihnen namentlich auch das Feuer gegeben habe. Dass im Culte des Prometheus dies letztere besonders hervorgehoben wurde, lässt sich sehr wohl begreifen, ohne dass wir dies als die ursprünglich alleinige Gabe des Gottes anzusehen und schon in seinem Namen eine Beziehung hierauf zu suchen hätten.

[1]) Vgl. zu Aesch. Prometh. S. 149. Mit Recht wird die Erlösung des Prometheus zugleich als eine Ehre für den Erlöser, d. h. für die gottbefreundete Menschheit angesehn, und ich möchte auch darum den Ausdruck *ἀζόμενος* dessen sich die Th. v. 532 bedient, ungerne aufgeben.

[2]) Plat. Polit. p. 272 A. Auch in anderen Mythologien kam dieselbe Ansicht vor, z. B. in der germanischen. S. J. Grimm, D. Myth. I S. 540.

Gewächsen aus dem Erdboden hervorgekommen waren, hörte von nun an auf; das war die den Menschen auferlegte Strafe. Inwiefern aber nun die Schöpfung des Weibes und die Nothwendigkeit mit Weibern zu leben als eine Strafe für die Menschen angesehn werden könne, sagt die Theogonie in grosser Ausführlichkeit, indem sie die vielen Uebel aufzählt, die von dem Zusammenleben mit Weibern unzertrennlich sind: eine Stelle, die man immerhin aufs schärfste tadeln mag, und um so schärfer, je mehr einem selbst die Weiber lieb und werth sind, die aber doch unmöglich gemisst werden konnte, weil ohne sie die Angabe, dass das Weib zur Strafe für die Menschen geschaffen sei, aller Begründung entbehren würde.

Wir müssen, bevor wir weiter gehen, jetzt einen Blick auf diejenige Version des prometheischen Mythus werfen, die einem andern hesiodischen Gedichte, den W. u. T. eingefügt ist. Hier wird zunächst angegeben, wie Zeus den früheren Zustand der Menschen, in welchem ihnen alle Lebensbedürfnisse leicht und ohne Mühe zu Theil wurden, aufgehoben habe aus Zorn über den Trug, den Prometheus gegen ihn geübt habe; was es aber damit für eine Bewandtniss gehabt und worin der Trug bestanden habe, wird nicht gesagt, wol weil es als bekannt sei es aus der Theogonie sei es anderswoher vorausgesetzt werden konnte. Zeus, heisst es dann v. 50, verbarg (ἔκρυψε) das Feuer, womit ebenfalls nicht gesagt ist, dass er es ihnen genommen, sondern nur dass er es ihnen vorenthalten habe, wie mit dem *οὐκ ἐδίδου* in der Th.[1]). Aber Prometheus entwandte es, und zwar auch hier *ἐν κοίλῳ νάρθηκι*, worauf denn Zeus ihm drohend ankündigt, dass er zur Strafe dafür den Menschen ein Uebel senden werde, *ᾧ κεν ἅπαντες τέρπωνται κατὰ θυμὸν ἑὸν κακὸν ἀμφαγαπῶντες*, v. 58. Dann folgt, wie er dem Hephästos befohlen, ein Frauenbild aus Erde und Wasser zu bereiten, der Athene, dieses in Künsten zu unterweisen, der Aphrodite, es mit Liebreiz auszustatten, dem Hermes, ihm dreistes Wesen und trüglichen Sinn eizuflössen. Die Götter vollführen den Befehl, v. 69—80, wobei zwei Verse, 71. 72, mit der Theogonie gleichlautend sind, die übrigen von Gaben der Chariten, der Peitho, der Horen und des Hermes reden, von denen in der Theogonie nichts gesagt wird. Dem so geschmückten, ausgestatteten Weibsbilde wird dann, weil es von allen Göttern begabt ist, der Name Pandora beigelegt, wovon die Theo-

---

[1]) Auch der Ausdruck *ignemque removit* bei Vergil. Georg. I, 31 ist nicht anders gemeint.

gonie ebenfalls nichts weiss. Hierauf bekommt Hermes den Auftrag, diese Pandora dem Epimetheus zuzuführen, und Epimetheus, obwohl ihn Prometheus gewarnt, kein Geschenk vom Zeus anzunehmen, nimmt sie dennoch auf, wird denn aber auch bald inne, was er Schlimmes an ihr hat. Vorher nämlich hatten die Menschen auf Erden gelebt ohne Mühsal und Krankheiten. Das Weib aber hebt den Deckel von einem Fasse ab, aus welchem sich nun alle Uebel über die Menschen verbreiten: nur die Hoffnung bleibt darin, denn nach Zeus Beschluss deckte das Weib den Deckel wieder auf das Fass, bevor auch sie entfliehen konnte, v. 90—100. Was für eine Bewandtniss es mit diesem Fass habe und woher es gekommen sei, sagt die Erzählung nicht, und ich halte es nicht für zweckmässig, jetzt näher auf diese Frage einzugehen und was von Alten und Neueren darüber vorgebracht ist, zu referiren und zu prüfen. Denn es kommt mir hier nur darauf an, die durchgreifende Verschiedenheit hervorzuheben, welche in der Behandlung dieser prometheischen Fabel zwischen beiden Gedichten stattfindet. Gemeinsam ist in der That beiden nur dies e i n e, dass Zeus durch den Versuch des Prometheus, ihn zu täuschen, erzürnt den Menschen das Feuer vorenthalten, und als Prometheus dies entwandt hatte, zur Strafe ein vom Hephästos gebildetes Weib zu den Menschen gesandt habe. In der Theogonie ist dieses namenlos, wird aber ausdrücklich als erstes Weib und als Stammmutter des ganzen Weibergeschlechtes bezeichnet; in den W. u. T. heisst es Pandora, dass aber diese das erste Weib sein sollte, wird durch nichts angedeutet, und es ist auch nicht der mindeste Grund vorhanden, der uns veranlassen könnte, sie dafür zu halten.[1]) In der Theogonie besteht die Strafe, die durch die Namenlose über die Menschen kommt, eben darin, dass von ihr die Weiber stammen, die den Menschen fortan so lästige und unheilvolle Lebensgenossinnen sind; in den W. u. T. aber darin, dass Pandora das verhängnissvolle Fass öffnet, aus dem nun die darin verschlossenen Uebel, Mühsale und Krankheiten hervorbrechen. Der Sinn der Fabel ist ohne Zweifel der, den schon alte Erklärer angegeben haben, dass nachdem die Menschen das Feuer,und mit diesem das Mittel zu allerlei Künsten bekommen haben, auch Verzärtelung und Ueppigkeit und in Folge dieser

[1]) Von Alten und Neueren, die den wesentlichen Unterschied zwischen beiden Fassungen zu wenig beachtet haben, wird häufig der Name Pandora auch auf die theogonische Ahnmutter der Weiber übertragen, wie denn auch ich selbst mich der Kürze wegen jenes Namens für diese bedient habe, zu Aesch. Prom. S. 120, doch nicht ohne darauf aufmerksam zu machen, dass er der Theogonie fremd sei. Vgl. Op. ac. II p. 290. 91.

eine Schaar von Uebeln über sie gekommen sei; aber die völlige Verschiedenheit dieser Pandora von der theogonischen Ahnmutter des weiblichen Geschlechtes bleibt doch immer bestehen, selbst wenn man etwa sagen wollte, dass eben die Weiber vorzugsweise es seien, durch welche Verzärtelung und Ueppigkeit sammt den daraus entspringenden Uebeln herrschend geworden. Die theogonische Erzählung ist ein Mythus — man mag ihn immerhin einen schlechten nennen — einfach wenigstens und leicht verständlich; die von der Pandora ist eine Allegorie, das Produkt einer Reflexion, der es anstössig erschien, dass die Entstehung des ersten Weibes erst dann erfolgt sein sollte, nachdem lange vorher die Menschheit ohne Weiber gelebt hatte und fortgepflanzt war, und die statt dessen jenes Sinnbild der verführerischen Verzärtelung und Ueppigkeit ersann. Es kann darum vernünftiger Weise nicht gezweifelt werden, dass wir in den W. u. T. eine spätere Umgestaltung des in der Theogonie in echter Gestalt überlieferten Mythus vor uns haben. Wahrscheinlich hat beiden Verfassern ein und dasselbe ältere Gedicht vorgelegen, welches den Mythus im ganzen Zusammenhange ausfürlicher vortrug. Daraus erklären sich einige Uebereinstimmungen in einzelnen Ausdrücken oder auch in ganzen Versen [1]), deren aber doch nur zwei, Th. 572. 3 u. W. u. T. 71. 72, oder drei sind, wenn man die gleichlautende Anrede in Th. 559 u. W. u. T. 54 mitrechnet. An einem Paar Stellen könnte man auch versucht werden Verse aus dem einen Gedicht mit Versen aus dem andern zu verbinden und dadurch eine grössere Uebereinstimmung in beiden Fassungen zu bewirken; indessen würde dies doch immer nur Nebendinge treffen und die Hauptverschiedenheit unberührt lassen.

Dass beide Verfasser aus einem älteren Gedichte, wir mögen es

---

[1]) Hermann, Opusc. VI p. 224 sagt: „Dass in der Erzählung von der Pandora einige der Verse wiederkehren, die sich auch in der Theogonie finden, hat nichts Anstössiges. Sind beide Gedichte von einem Verfasser, so wiederholte er sich; sind sie von verschiedenen, so benutzte einer den andern. Man kann daher mit Recht nur das auswerfen, was, weil es unangemessen ist, sich als vergleichende Randanmerkung verräth. Das ist aber hier (er redet von den W. u. T.) blos v. 72, der entweder aus der Theogonie zu v. 76 als Parallelstelle angemerkt oder von einem andern Rhapsoden statt dieses gesetzt wurde.“ Bei der obigen Alternative hat H. die dritte Möglichkeit übersehen, die ich für die wahrscheinlichste halte, nämlich dass beide Verfasser ein und dasselbe ältere Gedicht benutzt haben. Ich möchte aber auch darauf aufmerksam machen, dass H. die theogonische Darstellung für die frühere, die andere für die spätere zu halten scheint: darauf deutet der Ausdruck, der Dichter habe in der Pandorafabel sich wiederholt. Dass nicht alle derselben Meinung sind, ist einer von den vielen Beweisen, wie geringes Verständniss Manche für Dinge dieser Art haben.

eine Prometheia nennen, geschöpft haben, erkennt auch Köchly an [1]), und unternimmt zugleich dies wiederherzustellen wie es in seiner ersten und ursprünglichen Fassung, dann aber, wie es später umgearbeitet und erweitert sei, und zwar, wie er meint, von einem dichtenden Interpolator der Theogonie schon vor der in der Pisistratidenzeit entstandenen Redaktion der Theogonie, in welche dann aus der doppelten Fassung der alten Prometheia aufgenommen wurde, was zweckmässig schien. Die echte alte Theogonie habe nämlich von allem, was wir jetzt über die Auseinandersetzung zwischen Göttern und Menschen, von der Opferhandlung zu Mekone, von dem versuchten Truge des Prometheus, vom Feuerraube, von der Schöpfung des Weibes u. s. w. lesen, gar nichts enthalten, sondern sich begnügt, die Söhne des Iapetos nur mit ganz kurzen Andeutungen über ihre Geschicke aufzuzählen. Nach einer im J. 1859 vorgetragenen Ansicht geschah dies in drei Pentaden; im nächsten Jahre dagegen wurde gelehrt, dass die Urtheogonie, die bekanntlich triadisch abgefasst war, sich hier noch kürzer gefasst und mit nur zwei Triaden begnügt habe, so dass also die drei Pentaden dem diese Compositionsform liebenden Umarbeiter zuzuschreiben sind. Die Triaden der Urtheogonie bestanden aus v. 507—9. 510—12, in welchen von den Söhnen des Iapetos die drei ersten, Atlas, Menoetios u. Prometheus blos mit kurzen Epithetis genannt, vom Epimetheus ausser dem ihm beigelegten Epitheton *ἁμαρτίνοος* noch gesagt wird, dass er den Menschen Unheil gebracht habe, ohne dass aber durch irgend etwas angedeutet würde, wie dies geschehen sei. So befand sich denn nun der pentadische Umarbeiter wohlberechtigt, diese gar zu knappe Aufzählung auf seine Weise zu erweitern, und setzte der Erwähnung des Epimetheus wenigstens noch die Angabe hinzu, dass er zuerst das Weib aufgenommen, welches Zeus habe schaffen lassen, der des Menoetios, dass er seiner Frevel wegen mit dem Blitz geschlagen und in die Unterwelt geworfen sei, der des Atlas, dass ihm das Loos auferlegt worden sei, den Himmel zu tragen, der des Prometheus endlich, dass er mit schweren Fesseln an eine Säule gebunden worden sei: warum? wurde nicht gesagt. Denn nach Köchlys Restitution bestanden die drei Pentaden aus den folgendermassen geordneten Versen. Erstens v. 507—11, wo also die erste Triade der Urtheogonie durch Hinzunahme der beiden ersten Verse der zweiten

[1]) Akadem. Vortr. u. Reden. Zürich 1859. S. 389. Vgl. Dissert. de diversis theog. partibus p. 24.

in eine Pentade verwandelt war. Zweitens v. 512—516, von welchen der erste aus der zweiten Triade der Urtheogonie herübergenommen, die vier folgenden aber von dem Umarbeiter hinzugedichtet sind. Die dritte Pentade aber enthielt ihre fünf Verse nicht in der Ordnung, wie sie jetzt in der Theogonie gelesen werden, sondern sie begann mit v. 521.2, von der Fesselung des Prometheus, und liess darauf v. 517—19 folgen, von dem zum Tragen des Himmels verurtheilten Atlas. [1]) Den v. 520 hatte sie natürlich nicht. So stand die Sache als der dichtende Interpolator auf den Gedanken verfiel, die Theogonie durch die von ihm umgearbeitete und vermehrte Prometheia zu erweitern. Die ursprüngliche Prometheia genügte ihm nicht: sie war in triadischen Strophen abgefasst, er dagegen war ein Freund von Pentaden; sie enthielt nichts vom Epimetheus, den sie nicht einmal nannte, nichts von der Pandora und ihrem Fass, was denn doch jenem nicht fehlen zu dürfen schien, wogegen er das, was die triadische Prometheia über den Adler, der die Leber des Prometheus frass und über Herakles sagte, der ihn erlegte, in seiner Umarbeitung als weniger wesentlich ausliess. Es gab also nun zwei Prometheien, die alte triadische und die neuere pentadische. Von jener gelingt es dem Scharfsinn Köchly's neunzehn Triaden wieder zu erkennen, von welchen jedoch eine, die vierte, sich nicht ganz wiederherstellen lässt, indem nur der Schlussvers übrig geblieben, die beiden ersten verloren gegangen sind. Jene neunzehn Triaden sind nun von K. theils aus Versen, die jetzt in der Theogonie, aber nicht immer in der ursprünglichen Folge und nicht ohne einige Einschiebsel, theils in den W. u. T. zu lesen sind, folgendermassen hergestellt: Th. v. 523—525. 526—528. 529—531. ** 534. 535—537. 538—540 + 541.[2]) 542—544. 545—547. 548—550. 554. 55. 58. 559—561. O. et D. 50—52. 53—55. 57—59. Th. 570—572. O. et D. 76. Th. 576. 7. 585—587. 588. 89. 602. 590. 92. 93. — Mit nicht weniger glücklichem Erfolge ist auch die umgearbeitete und erweiterte pentadische Promethie aus Versen der Theogonie und der W. u. T. wiederhergestellt

[1]) „Dass dies die ursprüngliche Ordnung gewesen", sagt K. S. 389, „zeigt nicht allein die Beibehaltung desselben Subjectes Ζεύς, sondern auch die Aufeinanderfolge: wie Epimetheus, der 511 (die Pentade) geschlossen, dann den Anfang (der nächsten) macht, so schliesst Atlas, der 509 den Anfang gemacht". Die Stärke dieses Arguments überlasse ich der Erwägung der Leser. Was übrigens die Beibehaltung desselben Subjects betrifft, so kann ja auch in der überlieferten Ordnung, sobald man nur v. 520 nicht ausstösst, über das Subject von 521 kein Zweifel sein. Ich werde weiter unten noch auf diese Stelle zurückkommen.

[2]) Dies 540 + 541 bedeutet, dass der ursprüngliche Vers in der Redaktion des gegenwärtigen Textes in Stücke gerissen ist, und dass man, um ihn wiederherzustellen, den ersten Halbvers von 540 mit dem zweiten von 541 verbinden muss.

worden. Sie bestand demnach aus neunzehn Pentaden, also 95 Versen, von denen etwa ein Drittel aus der triadischen, zum Theil mit einigen Abänderungen, herübergenommen, die übrigen also eigene Arbeit sind. Ausgelassen sind die Verse, die von dem Adler und dessen Erlegung handeln, und die die vorhandene Redaktion der Theogonie in den v. 523—531 giebt. Sie lassen sich ohne Zwang in drei Triaden abtheilen und könnten darum auch wol der alten triadischen Prometheia zugewiesen werden; der Scharfsinn K.'s aber hat erkannt, dass sie dennoch, trotz ihrer triadischen Fassung, als eine spätere Zuthat angesehen werden müssen, die der pentadische Umarbeiter und Erweiterer der Prometheia entweder als unecht verworfen oder vielleicht noch gar nicht vorgefunden hat. Wir würden demnach eigentlich drei Prometheien anzunehmen haben, nämlich zu der echten triadischen und der umgearbeiteten und erweiterten pentadischen noch eine dritte mit unechten triadischen Zusätzen: denn dass jener aus v. 523—531 bestehende der einzige seiner Art gewesen sein sollte, ist doch nicht recht glaublich. Wie dem nun sein möge, der Compositor unserer Theogonie hat jene Verse vorgefunden und der Aufnahme nicht weniger werth geachtet, als den grösseren Theil der pentadischen Prometheia, nur dass er, wol in Folge seiner auch sonst unverkennbaren Abneigung gegen diese Compositionsform, hier und da Verse zusetzte oder ausliess oder umstellte, auch einzelne Triaden aus der älteren Prometheia herübernahm, um die Pentaden zu zerstören, und ungeändert meist nur das liess, worin jene nicht so sichtbar hervortraten, sondern es möglich war, sie zwar, wenn man darauf ausging, zu finden, ebenso möglich aber, auch die Verse anders abzutheilen. Dies alles im Einzelnen nachzuweisen, würde mehr Raum und Zeit verlangen, als die Sache werth ist, weshalb ich es vorziehe, den Leser auf Köchly's Restitution der Prometheien zu verweisen, womit sie dann den Text unserer Theogonie vergleichen mögen. Dass dieser an mehreren Stellen wirklich weniger gut sei, als man wünschen möchte, und dass die restituirten Prometheien sich im Ganzen nicht übel ausnehmen, ist durchaus nicht meine Absicht zu läugnen; die Art aber, wie die Entstehung unseres Textes erklärt wird, kann ich nur für ein immerhin geistreich zu nennendes Spiel mit Möglichkeiten halten, neben welchem ein anderer ebenso geistreicher gewandter und kecker Spieler auch andere Combinationen versuchen könnte, wodurch denn aber am Ende für die Geschichte der alten Poesie nichts weiter gewonnen würde, als sehr problematische Phantasiegebilde.

Ich lasse jetzt noch ein Paar Anmerkungen zu dem überlieferten Texte folgen. Dass v. 514, wo jetzt *παρθένον* steht, auch *νήπιος* stehen könnte, ist nicht zu läugnen; dass es aber erforderlich gewesen sei, auf die schon oben v. 511 durch *ἁμαρτίνοον* bezeichnete Eigenschaft des Epimetheus noch einmal zurückzuweisen, kann ich nicht zugeben, und es durchaus nicht glaublich finden, dass der Compositor, wenn er *νήπιος* vorgefunden hätte, dies verschmäht haben sollte um dafür mit Rücksicht auf v. 572 das jedenfalls völlig entbehrliche *παρθένον* zu setzen. Was meinen von K. S. 389 erwähnten Gedanken betrifft, den v. 513 ganz zu streichen und in v. 514 zu schreiben *ὑβριστὴν δ' ἄρ' ἔπειτα Μενοίτιον* — so hat K. vergessen zu referiren, dass ich nicht blos v. 513 sondern auch 512, nicht streichen wollte, aber als weniger passend missbilligte, weil sie so lauten, als ob Epimetheus freie Wahl gehabt hätte, das Weib anzunehmen oder nicht, was nach meiner in den Opusc. S. 286 ausgesprochenen Ansicht über den wahren Sinn derjenigen Version des Prometheusmythos, die der Compositor der Theogonie aufgenommen hat, nicht der Fall war. Es kann sein, dass diese Ansicht Andern verwerflich erscheint: gewiss aber ist, dass die angegebenen beiden Verse nicht recht damit stimmen, und dass deswegen, die Richtigkeit jener Ansicht angenommen, der Compositor die Verse lieber nicht hätte schreiben sollen. Sie ihm zu streichen, ist mir nicht in den Sinn gekommen: sie sind ebenso echt als vieles andere in der Theogonie, was darauf hindeutet, dass der Compositor nicht immer die rechte Erkenntniss von dem Sinn der Mythen, die er vorträgt, gehabt habe.

In unserer Theogonie folgt, nachdem von dem Himmelsträger Atlas die Rede gewesen, v. 520: *ταύτην γάρ οἱ μοῖραν ἐδάσσατο μητίετα Ζεύς*, woran sich denn v. 521 schliesst *δῆσε δ' ἀλυκτοπέδῃσι Προμηθέα ποικιλόβουλον*. K. hat v. 520 hier gestrichen, und ihm in anderem Zusammenhange in seiner pentadischen Prometheia einen Platz angewiesen, so dass man urtheilen muss, der Compositor habe ihn aus diesem ganz untadeligen Zusammenhange herausgerissen, um ihn hier anzubringen, wo er wol nur dazu dienen sollte, das Subject des folgenden *δῆσε* nicht unbezeichnet zu lassen. Da nun, nach Streichung dieses Verses, unter Beibehaltung der überlieferten Ordnung der übrigen, in der That das rechte Subject zu *δῆσε* fehlt, weil der zuletzt vorher genannte Atlas es natürlich nicht sein kann, so muss die überlieferte Ordnung umgekehrt, die drei Verse vom Atlas 517—519 müssen von ihrer Stelle gerückt und an das Ende der gan-

zen Aufzählung gesetzt, die beiden Verse vom Prometheus aber, 521. 522, gleich hinter v. 516 gestellt werden, wo denn über das Subject aus 514 kein Zweifel obwalten kann. Zuzugeben ist nun allerdings, dass der Uebergang von 520 zu 521 in unserm Texte schlecht ist, und dass man deswegen an eine Alteration des Echten zu denken veranlasst werden kann: ob aber gerade an eine so arge, wie K. meint, dürfte sich doch wol bezweifeln lassen. Wir wissen aus den Zeugnissen einiger Grammatiker, dass für *δῆσε δ'* einst auch *δῆσας*, Partic. mit kurzem *α*, gelesen sei, und wenn wir diese Angabe nicht als ganz unglaublich verwerfen wollen, was K. wenigstens nicht zu thun geneigt ist [1]), so ist doch klar, dass sich das Participium schwerlich so ohne Weiteres an das *ἐδάσσατο* des v. 520 habe anschliessen können [2]), sondern dass ein anderes Verbum vorhergegangen sein, also eine Lücke wenigstens eines, vielleicht auch mehr als eines Verses angenommen werden müsse. [3]) Die Lesart unserer Handschriften ist nun nur aus dem Bestreben entsprungen, die Lücke so gut es gehn wollte, nicht auszufüllen sondern zu verdecken, wobei denn der Uebelstand ist, dass das Subject von *δῆσε* in dem Vorangehenden zwar allerdings steht, aber doch nur im Nebensatz, und somit dieser mit *δῆσε* beginnende Satz nur gleichsam als Fortsetzung des vorhergehenden Nebensatzes erscheint.

Die Verse 532. 3:

ταῦτ' ἄρα ἁζόμενος τίμα ἀριδείκετον υἱόν·
καίπερ χωόμενος παύθη χόλου ὃν πρὶν ἔχεσκεν.

werden von K. wunderlich und sprachlich anstössig genannt und sowohl von der triadischen als von der pentadischen Prometheia ausgeschlossen, müssen also wol als ein schlechter Zusatz des Compositors der Theogonie angesehen werden, der durch sie den Uebergang von 531 zu 534 vermittelte. Dieser Zweck ist deutlich; die Wunderlichkeit und Anstössigkeit ist aber nicht so gar arg. Das Wort *ἅζεσθαι* von der

---

[1]) S. 396. Er verwendet den Vers mit *δῆσας* für seine triadische, mit *δῆσε δ'* aber für die pentadische Prometheia. Die Grammatiker aber, wenigstens Draco, citiren für *δῆσας* die Theogonie. Uebrigens wäre die Kürzung des *α* im Part. nicht auffallender als die einige Male vorkommende in der penultima der 3 Pers. plur. Perf. act.

[2]) Buttmann indessen, Gr. Gr. II S. 398 meint dies doch. Das Partic. solle Prometheus harte Strafe als Gegensatz gegen das mildere Schicksal des Atlas hinstellen.

[3]) So meinte auch Göttling in den Anmk. zu seiner ersten Ausg.; in der zweiten hat er dies stillschweigend zurückgenommen, aber nur deswegen, weil er gar nicht mehr an das wirkliche Vorhandensein des Partic. *δῆσας* glaubt, sondern die Angabe der Grammatiker als einen nur durch eine verdorbene Lesart veranlassten Irrthum ansieht.

dem Herakles auch vom Zeus erwiesenen achtungsvollen Rücksicht ist doch wol nicht zu schelten: desselben bedient sich z. B. Quint. Sm. I, 189 von der Rücksicht, die Zeus auf den Ares zu nehmen habe: und wenn etwa die Hiatus anstössig sein sollten, so könnten sie leicht durch kleine Aenderungen gehoben werden, wie *ταῦτ' ἄρ' ὅγ' ἀζόμενος τίμησ' ἀριδείκετον υἱόν* oder *ταῦτ' ἄρ' ἀγαζόμενος*. Und dass dann ohne Conjunction das folgende *καίπερ χωόμενος* u. s. w. hinzugefügt wird, die speciellere Angabe dessen, worin eben das *ἀγάζεσθαι* sich zeigte, ist ja ganz dem gewöhnlichen Gebrauche gemäss, worüber Dissen in einem Excurs zu Pindar p. 273 und Nägelsbach in einem Excurs zur Ilias p. 274 der ersten Ausg. gehandelt haben, auch Hermann zu dem hom. Hymnus auf Aphrodite v. 177 zu vergleichen ist.

Dass v. 538. 39:

τῷ μὲν γὰρ σάρκας τε καὶ ἔγκατα πίονα δημῷ
ἐν ῥινῷ κατέθηκε καλύψας γαστρὶ βοείῃ,

wenn man die Worte so deutet, wie Göttling und Lennep gethan haben, den schärfsten Tadel verdienen würden, ist nicht zu leugnen: darin stimme ich mit K. völlig überein. Aber ist denn auch wirklich keine andere Deutung möglich? heisst *ἐν ῥινῷ καταθεῖναι* nothwendig etwas in das Fell eingewickelt hinlegen? nicht auch etwas auf das Fell hinlegen? Dass der Verf. jenes gewollt habe ist auch deswegen nicht recht wahrscheinlich, weil doch wol anzunehmen, dass er bei der Darstellung dieses prometheischen Opfers auch die bei Opfern sonst üblichen Gebräuche berücksichtigt haben werde, Einwickelung aber der Fleischstücke und Eingeweide in das Fell des geschlachteten Opferthiers nirgends vorkommt. Schrieb er also wirklich *ἐν ῥινῷ*, und nicht vielleicht *ἐν βωμῷ*, so kann er sich nur gedacht haben, dass bei diesem Opfer, etwa weil eben noch kein Altar da war, das Fell auf den Boden ausgebreitet, und die Opferstücke auf dieses gelegt worden seien. Dann hat Prometheus den Rindsmagen[1]) oben aufgelegt, um das übrige möglichst zu verdecken, und durch diesen am wenigsten appetitlichen Theil den Zeus um so sicherer abzuschrecken.

Die Anrede des Zeus an Prometheus, v. 543, *πάντων ἀριδείκετ' ἀνάκτων*, fand Hermann so anstössig, dass er den Vers deswegen ausstrich, zumal da er ihm die erwünschte Pentade verdarb. Ohne diesen Grund möchte er ihn wol geduldet, vielleicht eine gewisse Ironie darin

---

[1]) Nicht die Haut des Bauches, wie K. meint S. 396. 7.

gefunden haben. Auch hat Köchly, der hier seine Pentaden anders als Hermann zu Stande zu bringen gewusst, ihn unangefochten gelassen, ja ihm auch in der alten triadischen Prometheia seinen Platz gegönnt, weil er ihn dort ebenfalls gebrauchen konnte.

Dass v. 554 *χώσατο δὲ φρένας ἀμφί, χόλος δέ μιν ἵκετο θυμόν* nach *ἀμφί* zu interpungiren, also dies Wort nicht zum Folgenden zu ziehen sei, glaube ich in den Opusc. II p. 277 not. 32 hinlänglich erwiesen zu haben, und will das dort Gesagte hier nicht wiederholen. Nachträglich mag wegen *χώεσθαι* noch auf die Epimerismen in Cramers Anecd. Ox. I p. 435, 28 u. 438, 26, und wegen *ἀμφίμελας* bei Homer auf Schol. Pind. Pyth. IV, 194 verwiesen werden.

Die v. 590—612 gegebene Schilderung des Ungemachs, welches durch die Weiber über die Menschen gekommen, leidet an manchen unverkennbaren Uebelständen. Dass v. 591 und 590 nicht neben einander bestehen können, leuchtet ein: offenbar aber hat hier nicht der Verfasser gefehlt, sondern einer von beiden Versen ist unechter Zusatz entweder einer Parallelstelle oder einer beabsichtigten Verbesserung. Das *κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο*, v. 602, wiederholt den oben v. 585 gebrauchten Ausdruck, wo das *ἀγαθόν* natürlich auf das vom Prometheus für die Menschen entwandte Feuer deutet: ob aber auch hier, ist nicht mit Sicherheit zu erkennen. Guiet hat es vielmehr auf das Folgende bezogen, auf das *bonum quod e mulierum carentia* gewonnen werde, indem, wenn Einer ein Weib zu nehmen unterlasse, er dann zwar in besserem Wohlstande bleibe, *οὐ βιότου ἐπιδευής*, v. 605, dafür aber der Pflege im Alter entbehre und sein Gut Fremden hinterlassen müsse.[1]) G. construirt also, indem er das Kolon nach *ἀγαθοῖο* tilgt, und vor *ὅς* das Demonstrativ *τούτῳ*, als das entferntere Object zu *ἔπορεν*, supplirt: *ἕτερον δὲ κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο ἔπορεν τούτῳ, ὅς κε — μὴ γῆμαι ἐθέλῃ*. So wäre denn das *κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο* soviel als *κακὸν ἐσθλῷ ἀντιφέριζον* (v. 609), und es ist wol mehr als wahrscheinlich, dass der Dichter es auch wirklich so gemeint habe. Die von G. vorgeschlagene Construction brauchen wir aber deswegen nicht auch anzunehmen: wir haben vielmehr hier ein explicatives Asyndeton zu erkennen von der oben zu 532 besprochenen Art. Ferner ist v. 604. 5. in den Vordersatz gestellt, was seinem Inhalte nach vielmehr

---

[1]) Dass auch die alten Erklärer an diese Deutung gedacht haben, zeigen die Scholien, indem sie die Alternative stellen: *ἤγουν τοῦ πυρὸς ἢ τοῦ μὴ γάμου*, was auch Ioann. D. p. 590, 30 wiederholt; beide ziehen aber die zweite Erklärung vor.

zum Nachsatz gehört: denn dass Einer im Alter der rechten Pflege entbehrt, ist ja eben die Folge der Ehelosigkeit. Wolf's umschreibende Uebersetzung der Stelle bringt es denn auch wirklich in den Nachsatz: *nam si quis a coniugio abhorret molestiarum, quas uxor affert, metu, is et commodis quibusdam carere cogitur — seni nemo adest, qui foveat, qui curet, et post obitum remotiores cognati opes eius inter se dividunt legitimo herede nullo relicto*: aber der griechische Text stellt es eben nicht dahin, wo es eigentlich stehen sollte. Heyne (bei Wolf p. 154) meinte, es liesse sich der Satz auch so construiren, dass die Worte ὅς κε — μὴ γῆμαι ἐθέλῃ ὀλοὸν δ᾽ ἐπὶ γῆρας ἵκηται den Vordersatz bildeten, der Nachsatz aber mit χήτει (= ἐν χήτει) γηροκόμοιο beginne, und das Verbum ζώει hierzu, nicht zu βιότου ἐπιδευής gehöre, welche Worte vielmehr als ein adjectivischer Zusatz zu dem Pron. ὅδε gehören (und mit ihm zusammen eigentlich an der Spitze des Nachsatzes stehn sollten, ὅδε οὐ βιότου ἐπιδευὴς (ἐν) χήτει γηροκόμοιο ζώει). Er übersetzt also: *vivit ille etsi opum non egenus tamen sine sedula cura et ministerio alterius.* Mützell p, 98. 99 vermuthete zuerst für χήτεϊ ein freilich sonst nirgends nachweisbares Verbum χητεῖ = χατίζει, gab dies aber nachher auf und wollte lieber nach χήτεϊ γηροκόμοιο eine Lücke annehmen. — Dass also die Stelle verworren und unklar sei, ist allgemein anerkannt: ob die Schuld davon dem Verfasser selbst zuzuschreiben sei, oder ob eine Corruptel vorliege, der durch eine conjecturale Emendation abgeholfen werden könne, mag dahin gestellt bleiben. Vielleicht findet sich ein emendirlustiger Kritikus, der den Versuch macht; ich glaube genug gethan zu haben, indem ich den Sachverhalt angebe wie er ist. — Den Anstoss, den Ruhnken ep. crit. I p. 55 an v. 611. 12 wegen der Zusammenstellung von ἐνὶ στήθεσσιν und θυμῷ καὶ κραδίῃ nahm, hat bereits Mützell p. 116 beseitigt. — Der Grund endlich, der den Compositor der Theogonie veranlasste, diesen Abschnitt über das von den Weibern herrührende Ungemach einzusetzen, ist schon oben angegeben, nämlich weil er nothwendig schien um zu erklären, inwiefern die Schöpfung des Weibes und die seitdem eingetretene Nothwendigkeit, mit Weibern zu leben, als eine vom Zeus verhängte Strafe anzusehen sei. Darauf lässt er denn nun noch v. 613ff. die Nutzanwendung folgen, dass Zeus zu täuschen, wie es Prometheus im Interesse der Menschen versucht hatte, unmöglich sei.

Fragen wir nun aber nach dem Grunde, weswegen denn überhaupt dieser prometheische Mythus in die Theogonie und zwar an die-

ser Stelle eingerückt sei, so kann die Meinung, als ob hier ein weiter nicht motivirtes Belieben obgewaltet hätte, nur der oberflächlichsten Betrachtung gefallen. Vielmehr es kam darauf an, nachdem vorher die Macht des Zeus, die ihm zur Oberherrschaft der Welt verholfen, durch die Erwähnung der siegreichen von den Kyklopen ihm übergebenen Waffen, und dann sein und überhaupt der Gottheit Verhalten gegen die Menschheit durch die Schilderung der Hekate angedeutet worden, in der ja eben nur eine Personification des segenspendenden Wirkens der Gottheit anzuerkennen ist, nun auch noch das Verhältniss der Menschheit gegen die Gottheit vor Augen zu legen, wenn sie sich selbstvertrauend und selbstsüchtig der Verehrung und Dankbarkeit gegen die Gottheit entschlägt, wofür sie denn auch Strafe erleiden muss, die nur durch eine gottbefreundete Gesinnung, wie sie im Herakles erscheint, aufgehoben werden kann. Dass dieser Gedanke dem Prometheusmythus zu Grunde liegt, habe ich anderswo ausführlich genug dargethan, und wie ich hoffe auch überzeugend für Jeden, der nicht schon von vorneherein von solchen Gedanken nichts wissen will, und sich deswegen auch mit aller Gewalt sträubt, sie bei den Alten anzuerkennen, vielmehr es für echt antik hält, wenn Zeus als ein neidischer und menschenfeindlicher Gott, Prometheus dagegen als das Ideal einer wahrhaft menschenwürdigen Haltung gegen die Gottheit aufgefasst wird. Der Verfasser der Theogonie ist kein Docent, der die Mythen, die er vorträgt, auch erklärt; dass er aber in der Auswahl der zu erwähnenden nicht planlos und aufs Gerathewohl zugegriffen habe, ist gewiss, und so ist denn auch mit Sicherheit zu behaupten, dass er diesen prometheischen Mythus nicht ohne bestimmte Absicht, also mit Rücksicht auf seinen Sinn herausgehoben habe, den er selbst wohl erkannte und zu dessen Verständniss er es auch wenigstens an einigen Winken nicht hat fehlen lassen, die gewiss von seinen Lesern im Alterthum weniger unbeachtet geblieben sind, als von manchen Neueren, die sich zwar viel mit dem Alterthum beschäftigen, von wahrer und richtiger Auffassung desselben aber nichts desto weniger oft genug weit entfernt geblieben sind.

Es folgt nunmehr eine Schilderung des Kampfes, welchen der neue Weltherrscher Zeus zur Befestigung seiner Herrschaft gegen seine Widersacher, die Titanen zu führen hatte. Der Uebergang zu dieser Schilderung ist schroff und unvermittelt, und darf vielmehr ein Sprung als ein Anschluss genannt werden, so dass, wer die Theogonie mit kunstrichterlichem Auge betrachtet, dem Verfasser Mangel an der

Fähigkeit, seinen Stoff kunstgerecht zu einem organisch wohlgegliederten Ganzen zu verarbeiten, vorwerfen mag. Indessen bei dem einmal eben durch die Beschaffenheit des Stoffes an die Hand gegebenen Plan der Composition nach genealogischer Anordnung, wobei die Erzählungen, welche aufzunehmen waren, nur als Einschaltungen an schicklichen Stellen angebracht werden konnten, dürfte es schwer oder unmöglich gewesen sein, die Titanomachie anderswo besser anzubringen, als es hier geschehen ist. Gewissermassen befolgt der Verfasser auch hier das genealogische Princip, welches er in den früheren Partien, wenn auch mit einigen leicht erklärlichen Abweichungen[1]) befolgt hat. Von den Söhnen des Uranos und der Gaia hat er die Nachkommenschaften derer, welche überhaupt Nachkommen hatten, d. h. der Titanen, nach der Reihe aufgeführt. Die v. 139 ff. nach den Titanen aufgeführten Kyklopen und Hekatoncheiren haben keine Nachkommenschaft; von ihnen also war, bevor zu den jüngeren Göttern übergangen wurde, nur zu berichten was für die Begründung der neuen Weltordnung von Wichtigkeit war, d. h. ihre Erlösung aus der Haft, in die sie vom Uranos gebannt waren, und ihre Betheiligung bei der Begründuug und Befestigung der neuen Weltherrschaft. Von den Kyklopen ist dies nun schon früher, und zwar namentlich nach der Erzählung von der Geburt des neuen Weltherrschers, angebracht worden, wo es ganz passend war, indem ja dieser eben von den befreiten Kyklopen mit seinen siegreichen Waffen ausgerüstet wurde. Jetzt blieben also nur noch die Hekatoncheiren übrig, von denen etwas zu sagen war, und da sich dies lediglich auf ihre Theilnahme an dem Titanenkampfe bezog, so ist auch die Erwähnung, wie sie vom Zeus aus ihrer Haft befreit und dann seine Helfer in jenem Kampfe geworden, hier ganz an der rechten Stelle.

Bei der Erzählung von dem Titanenkampfe selbst ist ohne Zweifel, ebenso wie bei der obigen vom Prometheus, ein vorhandenes älteres Gedicht, aber mit vielen Abkürzungen und sonstigen Aenderungen, benutzt worden. Was wir zunächst zu bemerken haben, ist dies, dass,

---

[1]) Solche sind erstens, dass, obgleich bei der Aufzählung der Titanen, v. 134, Koios die erste Stelle nach dem Okeanos einnimmt, er doch mit seiner Nachkommenschaft hinter die dort erst nach ihm genannten Brüder Kreios u. Hiperion folgt v. 404, was offenbar geschehen ist um seine Enkelin, die Hekate, an die ihr zugedachte Stelle bringen zu können. Zweitens, dass, obgleich in der Aufzählung Iapetos dem Kronos, als dem jüngsten der sechs Brüder, vorangestellt worden, er und seine Söhne doch erst nach dem Kronos und den Kroniden aufgeführt werden, wovon der Grund zu der betr. Stelle angegeben ist.

wie überhaupt keine Namen von Titanen genannt werden, so auch von Kronos Betheiligung an dem Kampfe nicht die mindeste Andeutung vorkommt. Wir werden also im Unklaren darüber gelassen, ob wir uns auch diesen als Kämpfer zu denken haben, oder ob, nachdem er schon entthront worden, die Titanen den Kampf erhoben haben, um ihn wieder in die Regierung einzusetzen und den Zeus zu stürzen.[1]) Gewiss aber ist dies letztere anzunehmen, und der Verfasser der Theogonie — ob auch schon sein Vorgänger, bleibt ungewiss, — hat es absichtlich vermieden, den Sohn und den Vater als im Kampfe einander gegenüberstehend darzustellen, da die Entthronung, wenn auch ohne so gewaltsamen Kampf, an und für sich schon anstössig genug war, wie z. B. auch die Eumeniden des Aeschylus v. 632 oder Aristoph. Wolk. v. 905. beweisen.[2]) Sichtbar ist ferner, dass der gegen Zeus kämpfenden Titanen eine grosse Anzahl gewesen sein muss, da v. 676 ihre Phalangen genannt werden, in denen, nach v. 607, männliche und weibliche Kämpfer waren. Aus einem früheren Abschnitt der Theogonie haben wir aber nicht mehr als zwölf kennen gelernt, und unter diesen sind einige, von denen mit Entschiedenheit zu behaupten ist, dass sie nicht zu den Widersachern der neuen Weltregierung gehört haben können, wie Themis[3]) und Mnemosyne, die sich dem jetzigen Weltherrscher vermälten, andere, von denen es wenigstens nicht wahrscheinlich ist, wie z. B. Okeanos, den auch alte Zeugen namentlich ausnehmen[4]), und wol die sämmtlichen Schwestern, also ausser den genannten beiden auch Tethys, Rhea, Theia, Phöbe.[5]) Kurz der Dichter dieser von dem Verfasser unserer Theogonie benutzten älteren Titanomachie muss, auch wenn er vielleicht einen oder den andern der von

---

[1]) So haben es diejenigen dargestellt, denen Hygin. f. 130 folgt. Vgl. Schol. Il. XV, 229. Die andere Version ist bei Apollod. 1, 2, 1. und bei Aeschylus im Prometheus v. 201.

[2]) Wie anstössig die Sache auch neueren Mythologen erschienen sei, mag man aus Welckers Gr. Götterl. sehen, wo II S. 251 Zeus ein wegen der Empörung gegen seinen eigenen Vater grossem Vorwurf unterliegender Herrscher heisst, dem dann S. 259 Prometheus (der nach Welckers Ansicht äschyleische) als der edlere Repräsentant der Rechtsordnung gegenüber gestellt wird.

[3]) Welcker freilich trägt kein Bedenken, auch die Themis den Widersachern des Zeus zuzugesellen und sie dafür in den Tartarus geworfen werden zu lassen (S. 257). Dieser unbegreiflichen Ansicht gegenüber genügt es wol, auf den Aeschylus zu verweisen, der die Themis dahin gestellt hat, wohin sie gehört, nämlich auf die Seite des Zeus. Prom. v. 209. 217. Vgl. Letztes Wort üb. A. Prometh. S. 13.

[4]) Dass er nicht mit unter die in den Tartaros hinabgestossenen Gegner des Zeus gerechnet sei, erhellt schon aus Hom. Il. XIV, 201—4. und aus der Rolle, die ihn Aeschylus im Prometheus spielen lässt.

[5]) Vgl. O. Müller Proleg. S. 375 u. m. Anmk. zu Aesch. Prom. S. 103.

jenem oben v. 133 ff. aufgeführten Uranossöhne, wie den Iapetos und dessen Söhne Atlas und Menoitios unter den gegen Zeus kämpfenden Titanen gedacht hat, nothwendig unter diesem Namen noch eine bedeutende Menge älterer der neuen Weltherrschaft feindseliger Götter im Sinne haben, wie denn auch in der That eine ziemliche Anzahl von Titanennamen ausser den zwölf hesiodischen anderswo genannt werden [1]), und der Verfasser der Theogonie ist offenbar in den Fehler verfallen, zwei ganz verschiedenartige Vorstellungen von den Titanen aufgenommen zu haben ohne den Widerspruch zwischen beiden zu beachten. — Ueber die Zeit, wann der Titanenkampf stattgefunden, belehrt er uns ebenfalls nicht. Anderswo finden wir, wie schon oben bemerkt, zwei verschiedene Angaben, indem Einige ihn vor der Entthronung des Kronos entbrennen lassen, um diesem die Herrschaft zu erhalten, Andere erst später, nachdem Zeus schon im Besitz derselben war, um sie diesem zu entreissen. Aus dem Umstande, dass die Theogonie den Titanenkampf erst nach der Erzählung vom Prometheus anbringt, in welcher Zeus offenbar schon der Herrscher der Welt ist, könnte Einer vielleicht schliessen wollen, dass sie ihn auch später gedacht habe. Das würde aber ein Fehlschluss sein, da die Stellung des Prometheusmythus nicht durch eine chronologische Rücksicht sondern durch einen andern Grund bedingt ist, über den ich oben gesprochen habe. Das andere, dass der Titanenkampf früher gedacht werden müsse, erhellt namentlich aus v. 885, welcher sich auf die mekonische Auseinandersetzung bezieht, die erst nach der Besiegung der Titanen stattgefunden. Dass auch Aeschylus den Titanenkampf früher ansetzt, ist aus seinem Prometheus wol Jedem bekannt.

Das Princip der Anordnung, welches den Verfasser der Theogonie bewog, der Titanomachie die Erwähnung der Befreiung der Hekatoncheiren voraufzuschicken, scheint nun auch die Veranlassung gewesen zu sein, weswegen er in der Beschreibung des Kampfes selbst vorzugsweise nur diese hervortreten lässt. Er schildert blos den letzten Act des Krieges, den Kampf am Tage der Entscheidung (ἤματι κείνῳ v. 667). Zehn volle Jahre (v. 636) war ohne entscheidenden Erfolg gestritten worden zwischen den Göttern, die den Olymp, und den Titanen, die den Othrys besetzt hatten. Wir haben wol anzunehmen, dass sie sich auf diesen zurückgezogen, nachdem Zeus mit den Seinigen den Olymp besetzt hatte; denn dass früher unter Kronos auch der

[1]) Einige Nachweisungen darüber, die sich leicht noch vermehren liessen, habe ich Op. ac. II p. 121 not. 47 gegeben.

Olymp der Sitz der alten Götter gewesen, wird wenigstens von Andern angegeben: die Theogonie lässt uns aber im Dunkeln darüber.[1]) Nach dem langen erfolglosen Kampfe entschliesst sich Zeus auf den Rath der Ahnmutter Gaia, die also auch auf der Seite des neuen Weltregenten gegen ihre Söhne steht (v. 626), die Hekatoncheiren als Kampfgenossen zu berufen, die er denn nun aus ihrer Haft befreit. Er kräftigt sie durch Nektar und Ambrosia und ermuntert sie zum wackeren Streite (v. 644—653): dankbar und bereitwillig versprechen sie ihm durch den Mund des Kottos, das Ihrige zu thun um ihm seine Herrschaft zu sichern (654—663), und so wird nun von beiden Seiten der Kampf mit noch grösserer Heftigkeit als früher wieder aufgenommen: die Hekatoncheiren schleudern himmelhohe Felsen auf die Gegner, das Tosen des Kampfes erfüllt Erde, Meer und Himmel und dringt selbst in die Tiefe des Tartarus (665—686): da tritt Zeus mit all seiner Kraft in die Schlacht ein; unablässig schleudert er seine vernichtenden Donnerkeile, seine sengenden Blitze, deren Glut die Erde und die Fluten des Okeanos erhitzt und die Feinde peinigt und blendet: das Chaos, d. h. wol den Luftraum, erfüllt brennende Hitze; es ist als ob Himmel und Erde in einander gemischt würden (687—710). Endlich wendet sich der Kampf zur Entscheidung: die Hekatoncheiren schleudern dreihundert Felsen auf die Titanen und überschütten sie ganz mit ihren Geschossen, bis sie erliegen und nun von jenen in die unterirdische Tiefe hinabgeworfen und mit schweren Banden gefesselt werden, so tief unterhalb der Erde, als über ihr der Himmel sich erhebt (711—720).

Dem Zweck der Theogonie kann diese Darstellung im Ganzen wol genügen, insofern es eben nur darauf ankam, die Besiegung der Titanen, der Gegner der neuen Weltordnung, nicht blos mit einigen Worten zu erwähnen, sondern in etwas ausführlicher und lebendiger Schilderung vorzutragen; dass aber bei genauerer Prüfung im Einzelnen sich manche Anstösse finden, wird Niemand verkennen. Die aus v. 150—152 wörtlich wiederholte Beschreibung der Hekatoncheiren, v. 671—673, kann man als überflüssig schelten und, wenn man will, als Interpolation verwerfen. Auch dass v. 668 die Bezeichnung der

[1]) Voss in den krit. Bl. II p. 364 hielt den Othrys für den eigentlichen Sitz der Titanenherrschaft, und Göttling hielt den v. 111 der W. u. T. für unecht, weil hier von den olympischen Wohnungen der alten Götter unter Kronos' Regierung die Rede ist. Dass aber auch Aeschylus sich den Kronos und die Titanen auf dem Olymp gedacht habe, erhellt aus Prometh. v. 149 vgl. mit 957 ff. um nicht von Späteren zu reden, wie Appollon. Rh. II, 1232 u. Horat. Od. II, 12, 8.

Titanen ganz mit denselben Worten gegeben wird, die v. 630 gebraucht worden, und ebenso v. 634 die jüngeren Götter fast ganz mit denselben Worten wie v. 625, und eigentlich beide Male ohne Noth, bezeichnet werden, sagt dem guten Geschmack nicht zu, und kann also, wie manches Aehnliche, von der neuen Art der Kritik, die nur das Untadelhafte und Classische dulden will, als unecht verworfen werden. — Anstoss giebt auch das v. 697 den Titanen beigelegte Epitheton *χθόνιοι*, insofern wenigstens, als die Deutung unsicher ist. Nimmt man es in der gewöhnlichen Bedeutung, als unterirdisch[1]), wie unten v. 767 Aïdes *χθόνιος* heisst, so muss man sagen, dass es proleptisch gebraucht sei: denn jetzt während des Kampfes waren die Titanen noch auf der Oberwelt, und zu unterirdischen wurden sie erst, als sie besiegt und in den Tartarus hinabgestossen wurden. Aber auch angenommen, der Dichter habe sich der Prolepsis bedient, mit welchem Rechte konnten denn die im Tartarus eingeschlossenen *χθόνιοι* genannt werden? Doch nur dann, wenn der Tartarus sich im Innern der Erde selbst befand, wie die Wohnung des Aïdes, *μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης*, was wir oben v. 119 gelesen und dabei gesehen haben, dass allerdings diese Vorstellung keine ungewöhnliche war. Aber mit dem, was nun v. 720 ff. über die Lage des Tartarus gesagt wird, verträgt sie sich nicht, und wir müssen folglich entweder annehmen, dass diese Localangabe nicht von demselben Verfasser herrühre, wie die Schlachtbeschreibung, oder dass in der Schlachtbeschreibung das *χθόνιοι* sich nicht proleptisch auf die Einschliessung im Tartaros beziehe, sondern eine andere Bedeutung haben müsse. Welcker in einer Anmk. zu v. 697 S. 160 schreibt: „*Χθονίους* proleptisch oder in der späterhin nicht seltenen engeren Bedeutung, cf. 717 *Τιτῆνες ὑπὸ χθονός*. Etym. M. *Τιτῆνες οἱ καταχθόνιοι δαίμονες*.“ Die Anmerkung ist völlig ebenso undeutlich als der Text. Was ist denn die spätere engere Bedeutung? Ohne Zweifel, wie die Verweisung auf v. 717 und auf das Etym. M. zeigen, die, wo *χθόνιος* für *καταχθόνιος* oder *ὑποχθόνιος* gilt.[2]) Aber wenn *χθονίους* hier proleptisch steht, so steht es ja eben auch

---

[1]) So z. B. Preller, gr. Myth. I S. 52 Anmk. 3. Völcker, Myth. d. Iap. S. 294.

[2]) Dabei ist zu bemerken, dass die Ausdrücke *ὑπὸ χθονός, ὑποχθόνιος, καταχθόνιος* ebenso wie die lateinischen *sub terra* und *subterraneus*, die deutschen unter der Erde und unterirdisch sehr häufig oder am häufigsten von dem gebraucht werden, was unter dem Erdboden, d. h. unter der sichtbaren Oberfläche, in dem Innern, in der Tiefe der Erde ist und wirkt; aber dass sie auch dasjenige bezeichnen können, was im unteren Weltraum, also nicht blos unter, sondern auch ausserhalb der Erde ist, wie der Tartarus nach v. 720.

nur in dieser Bedeutung, und man begreift nicht, was denn das disjunctive oder zu bedeuten haben könne. Ich meines Theils finde die Annahme einer Prolepsis an unserer Stelle nicht besonders wahrscheinlich, wenigstens keinesweges nothwendig. *Χθόνιοι* konnten die Titanen auch als Erdensöhne heissen, wie beim Aeschylos Prom. 205 *χθονὸς τέκνα*, und bei demselben Eum. v. 6 die Titanin Phöbe *παῖς χθονός* heisst. Dass *χθόνιος* auch in diesem Sinne genommen werden könne, zeigen Stellen, wo die *γηγενεῖς*, sonst auch *αὐτόχθονες* genannt, *χθόνιοι* heissen, wie *χθόνιοι Ἐρεχθεῖδαι* bei Soph. Ai. v. 202, die thebanischen *Σπαρτοί χθόνιον γένος* bei Eurip. Bacch. v. 538 und einer von diesen, Echion, ebend. v. 541, *Ἐχίων χθόνιος* (ein anderer führt selbst den Namen *Χθόνιος* als Eigennamen — Apollodor. III, 4, 1). Der erdgeborne Drache Ladon bei Apollon. Rh. IV, 1398 *χθόνιος ὄφις*: und die Form des Wortes ist zur metronymischen Bedeutung ebensogut geeignet, als wenn patronymisch *Κρόνιος* für *Κρονίδης* gesagt wird, wie *Κρόνιε παῖ* vom Zeus bei Aeschylus Prometh. v. 577. und Eurip. Tro. v. 1288, oder *Ποσειδάων Κρόνιος* bei Pindar. Ol. VI, 49. u. dgl. — Unsicher ist auch die Deutung von *χάος*, v. 700. Lennep nimmt dies für die unterhalb der Erde befindliche Tiefe, den Abgrund zwischen ihr und dem Tartarus, welcher v. 740 als *μέγα χάσμα* bezeichnet wird, und jenseits dessen nach v. 814 die besiegten Titanen wohnen, und dies ist allerdings wahrscheinlicher, als Göttlings in der zweiten Ausg. vorgetragene Ansicht, der an das uranfängliche Chaos denkt, welches nach seiner Anm. zu v. 119 wenigstens zum Theil im Innern der Erde (*in interiore telluris parte*) sich erhalten hat. Aber noch wahrscheinlicher dürfte es sein, dass der Dichter dieser Verse sich bei *χάος* nichts anderes gedacht habe, als was Ibykus dachte, wenn er von einem Vogel sagte *ποτᾶται δ' ἐν ἀλλοτρίῳ χάει*, d. h. in einer ihm fremden Luft, in welchem Sinn auch Bakchylides, Euripides, Aristophanes und Andere das Wort gebraucht haben.[1]) — Der Hauptanstoss aber liegt ohne Zweifel darin, dass die Hekatoncheiren in dieser Schlachtbeschreibung unverhältnissmässig hervortreten, wogegen Zeus nur gegen das Ende mit seinen Blitzen und Donnern, freilich gewaltig genug, dazwischen fährt, v. 687—712, dann aber doch wieder die endliche letzte Entscheidung durch die Hekatoncheiren herbeigeführt wird. Göttling bemerkt nicht ohne Grund: *hi versus* 687 — 712 *seriem narrationis turbant et postea,*

[1]) Vgl. Op. ac. II p. 68.

ne Iupiter honore suo defraudaretur, illati esse videntur. Ein Stückwerk wenigstens haben wir gewiss vor uns, wenn auch jene Verse nicht erst durch eine spätere Interpolation in die Theogonie gekommen, sondern von dem Compositor selbst schon in der von Göttling angegebenen Absicht eingeschaltet sind, wo sie denn freilich den Zusammenhang der Darstellung ziemlich ungeschickt unterbrechen. Dass in diesem Abschnitt ein älteres Gedicht über die Titanomachie benutzt sei, habe ich schon oben angenommen: Vermuthungen darüber vorzubringen, wie viel oder wie wenig aus diesem entlehnt, und wie oder wo es durch anderweitige oder eigene Zuthaten des Benutzenden alterirt sei, enthalte ich mich um so lieber, weil all dergleichen doch ohne eine völlig sichere und allgemein anzuerkennende Basis ist, und mehr oder weniger auf subjectiven Ansichten und Voraussetzungen beruht, die der Eine theilt, der Andere nicht. So hat denn auch von den drei Kritikern, die ich vorzugsweise zu berücksichtigen habe, jeder eine andere Ansicht. Hermann, wie er die ganze Theogonie in pentadische Strophen zerlegt, bringt auch hier, von v. 617—719, siebzehn Pentaden heraus, indem er von den 103 Versen nur 19 als unecht auswirft [1]), und nur einmal zur Annahme einer Lücke, nach v. 636, einmal zu einer Umstellung, 639. 642. 640. 641. 643, sich veranlasst findet, so dass ihm also das Uebrige wol als echt erschienen sein wird. Und es lässt sich nicht leugnen, dass die Verse, die er beibehält, sich ohne Zwang pentadisch abtheilen lassen, wenn man nämlich nicht sowohl den Sinn und Zusammenhang des Inhalts, sondern die blosse Möglichkeit, je fünf Verse zusammenzustellen, ins Auge fasst. — Gerhard, S. 122. 123, erkennt eine Verschmelzung zweier Dichtungen, von denen die eine, v. 674—712, die ausführlichere Beschreibung des Kampfes enthaltend, neben der compendiarischen Angabe desselben in v. 713—717, nicht entbehrt werden würde. Die Verse 711. 712 hält er für Zusätze von erster Hand, also wol vom Onomakritus, die der ausführlichen mit v. 674 beginnenden Kampfbeschreibung vorhergehenden v. 635—638. 642. 671—673 u. 705 für Zusätze des Ueberarbeiters. — Köchly endlich, S. 33, erkennt, dass die Verse 617—633. 637—640. 643. 644. 646—667. 676—684. 713—718 aus einer der älteren Theogonien stammen, welche bei der Composition der unsrigen benutzt sind (S. 27); ein anderes älteres und sehr vorzügliches Gedicht hat die Verse 668—670. 631 + 712 (d. h. einen aus Theilen dieser

[1]) Es sind dies v. 622. 623. 634. 668. 670—673. 684—686. 692—694. 705. 711. 712. 715. 716.

beiden zusammengesetzten) u. 636—638 geliefert; dann vielleicht noch 687—712, jedoch mit Ausnahme von 698. 699 und 707. 708; dies ist dann mit jenem zusammengearbeitet, wozu späterhin noch allerhand schlechte Interpolationen gekommen sind. Von pentadischen oder triadischen Strophen dieser beiden älteren Stücke sagt K. nichts: sie sind also wol entweder bei der Verarbeitung in unsere Theogonie zu Schaden gekommen oder auch nie vorhanden gewesen.

Die besiegten Titanen sind in den Tartarus hinabgeworfen. Dies hat nun Veranlassung gegeben, hier eine sehr ausführliche Schilderung, und zwar nicht nur des Tartarus allein, sondern auch der benachbarten äussersten Weltenden einzurücken, die aber durchaus nicht von der Beschaffenheit ist, dass sie uns zu einer einigermassen bestimmten Vorstellung verhelfen könnte, ja deren einzelne Theile so widersprechende Angaben enthalten, dass sie unmöglich neben einander bestehen können, sondern sich als zusammengeraffte Bruchstücke verschiedener Art erweisen, die schwerlich schon der erste Compositor der Theogonie so zusammengestellt haben kann, wenn es ihm darauf ankam, ein auch nur etwanig anschauliches Gesammtbild zu geben, sondern deren mehrere erst späterhin, nachdem sie etwa von gelehrten Lesern beigeschrieben waren, in den Text der Theogonie eingedrungen sind.

Zunächst wird angegeben, dass der Tartarus soweit unter der Erde sei, als über ihr der Himmel. Folglich haben wir ihn uns unterhalb der Erde, nicht im Innern derselben zu denken, ebensowenig als der Himmel im Innern der Erde ist. Dies widerspricht nun offenbar der zu Anfang der Theogonie befindlichen Angabe, nach welcher der Tartarus *μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης*, also in ihrem Innern, zu denken ist[1]), was ich indessen nicht als Argument geltend machen möchte, dass nicht beide Stellen von dem Compositor der Theogonie aufgenommen sein können: denn es lässt sich denken, dass er selbst den Widerspruch nicht beachtet habe. Die gegenwärtige Angabe aber erinnert uns an die ähnliche bei Homer, Il. VIII, 16, dass der Tartarus so tief unter dem Aïdes sei, als der Himmel hoch über der Erde: denn der Aïdes hat seine Wohnung ja nicht ausserhalb, sondern im Innern der Erde selbst, und deswegen ist, was unterhalb dieser ist, noth-

[1]) Apollodor. I, 1, 2 lässt auch die Kyklopen und Hekatoncheiren vom Uranos in den Tartarus werfen, den er einen *τόπος ἐρεβώδης ἐν Ἅιδου* nennt. In der Theogonie aber ist der Ort, wohin jene vom Uranos gebannt werden, nicht als Tartarus bezeichnet: sonst würden auch v. 158. 620. 622 u. 505 der nachher folgenden Beschreibung von diesem widersprechend und vielmehr mit v. 119 übereinstimmend genannt werden müssen.

wendig auch unterhalb des Aïdes. Wie nun der Himmel über der Erde mit einer festen Umfassung versehen ist, die wegen ihrer Festigkeit auch als ehern oder eisern bezeichnet wird, so müssen wir uns auch wol den Weltraum unterhalb der Erde mit einer ähnlichen Umfassung denken. Wo ist nun hier der Tartarus, in den die Titanen hinabgeworfen werden? Offenbar tief unten in diesem unterirdischen Weltraum, weil ein Ambos [1]), von der Erde hinabfallend, neun Tage und Nächte gebrauchen würde, um in den Tartarus zu gelangen. Hier unten, in dieser Entfernung von der Erde, haben wir uns denn also auch die *δειρή* des Tartarus, v. 727, zu denken. Der Ausdruck *δειρή* ist von Einigen für den Eingang genommen, gleichsam den Hals, durch welchen in die Höhlung des Tartarus gelangt werde [2]); Einer hat es sogar für den untersten Grund genommen [3]); aber in örtlichem Sinne pflegt das Wort nur von Berghöhen, Gipfeln gebraucht zu werden, und so haben es denn auch hier Göttling und Lennep verstanden. Ich denke, mit Recht. Wir hätten uns demnach in jenem unterirdischen Weltraum den Tartarus im Innern eines ragenden Berges befindlich vorzustellen, in dessen Gipfel der Eingang etwa wie der Krater eines Vulcans sich darbietet, und den dreifache Nacht, dichteste Finsterniss umgiebt. Ueber ihm, heisst es, sind die Wurzeln der Erde und des Meeres, was wol nur heissen kann die untersten Fundamente, auf welchen die Erde sammt dem Meere, das ja in ihren Tiefen enthalten ist, gleichsam wurzelt. Wodurch diese Wurzeln selbst wieder getragen und gehalten werden, muss natürlich im Dunkeln bleiben. Das dort, *ἔνθα* in v. 729, kann sich offenbar nicht auf die zunächst vorhergenannten Wurzeln, sondern nur auf den Hauptgegenstand, den Tartarus beziehn, in dem die Titanen eingeschlossen sind. Dass v. 731 hier an unrechter Stelle stehe und anderswohin gehöre springt in die Augen; dass aber die Pforten zum Tartarus, die wir uns in jener *δειρή* zu denken haben, vom Poseidon gemacht sind, hat wol keinen anderen Grund, als weil der gewaltige Meergott dazu am geeignetsten schien. [4]) Zur grösseren Sicherheit sind dann diese Pforten noch von Mauern

---

[1]) Einige freilich wollen *ἄκμων* an dieser Stelle für den Blitz oder Donnerkeil genommen wissen. S. Curtius Etymol. S. 123.

[2]) So von Voss in seiner Uebersetzung der Theogonie, und von Heyne zu Vergil. Aen. VI, 584, wie früher von Guiet.

[3]) Völcker, Homer. Geogr. S. 159.

[4]) Poseidon heisst selbst auch *ῥιζοῦχος* in einem Fragm. des Kallimachus bei Procl. zu den W. u. T. v. 510, u. bei Oppian, Hal. V. zu Ende ist er *γαίης ῥιζοῦχα θεμέλια νέρθε φυλάσσων*.

zu beiden Seiten umgeben, in welchen die Hekatoncheiren Wache halten.

Hierauf folgt nun ein anderes Stück mit weiteren Angaben über die Beschaffenheit dieses unterirdischen Weltraums, v. 736ff. Hier sind, heisst es, die Quellen und Enden (*πηγαὶ καὶ πείρατα*) der Erde, des Tartarus, des Meeres und des Himmels, d. h. also des ganzen Weltalls, welches ja eben aus diesen vier Theilen besteht. Es ist ein grosser Abgrund (*χάσμα μέγα*), in welchem beständiger Wirbelwind (*θύελλα*) haust, der Alles, was etwa hinein geriethe, hin und her treiben würde, so dass es selbst in einem ganzen grossen Jahre nicht auf den Boden gelangen könnte. Die Quellen können doch wol nur die Ursprünge bedeuten, und diesen gegenüber die Enden auch nicht die räumlichen Grenzen, sondern die Ausgänge und Auflösungen der Dinge. Also hier ist das, woraus Alles, die Erde, der Tartarus, das Meer und der Himmel entstanden sind und worin sie sich auch wieder auflösen, das heisst offenbar soviel als eine chaotische Urmaterie, in beständiger wirbelnder Bewegung. So haben es auch schon alte Erklärer aufgefasst [1]), und bei der *θύελλα* in dieser Urmaterie liegt es nahe, an die demokritische *δίνη* oder die Wirbelbewegung der Atome zu denken. — Nun aber schliesst dieses Stück mit den Versen 743ff.

δεινὸν δὲ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι
τοῦτο τέρας· καὶ Νυκτὸς ἐρεμνῆς οἴκια δεινὰ
ἕστηκεν, νεφέλῃς κεκαλυμμένα κυανέῃσιν,

ein Schluss, der, wie Jeder einsieht, unmöglich echt sein kann. Zunächst ist schon das Fehlen eines localen Adverbii oder einer sonstigen Ortsbestimmung zu *ἕστηκεν* unerträglich, und gesetzt es wäre Jemand so gutwillig, das neun Verse vorher stehende *ἔνθα* auch hier noch nachwirken zu lassen, so ist doch die Behausung der Nachtgöttin in diesem Abgrunde, in dem die Urmaterie unablässig umher wirbelt, ganz und gar unmöglich, und überdies würden wir genöthigt sein, auch die weiterhin folgenden Angaben über den Atlas, den Schlaf und die Träume, den Aïdes und die Quellen der Styx ebenfalls auf diesen Abgrund zu beziehen, wogegen sich offenbar der gesunde Menschenverstand auflehnt. Die o. a. angeführten Schlussverse dieses Stückes sind ohne

---

[1]) Vgl. Op. ac. II p. 327. *πηγαί* in ähnlichem Sinne braucht auch der Vf. des 36. (37) orphischen Hymnus, wo die Titanen *ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ πάντων θνητῶν πολυμόχθων* heissen; und eine Urmaterie, in welche Alles, wie es daraus entstanden, so auch wieder aufgelöst werde, stellte auch eine dem Musäus zugeschriebene Theogonie auf, nach Diog. L. pr. § 3.

allen Zweifel unecht. Wer sie hier anbrachte, hat über die Beschaffenheit des in den vorhergehenden Versen beschriebenen Abgrundes unterhalb der Erde gar nicht nachgedacht, und die Wohnung der Nacht lediglich zu dem Zwecke hier erwähnt, um nachher von ihr zu dem Himmelsträger Atlas, der in der Nähe steht, übergehen zu können. In dem obigen Stücke ist entweder nach den Worten *τοῦτο τέρας* etwas ausgelassen, oder diese Worte selbst sind statt anderer eingesetzt, mit denen in einem andern Gedichtstück die Angabe von der Wohnung der Nacht begonnen hatte, etwa *ἄγχι δέ* oder *ἔνθα δέ*, oder eine ähnliche Ortsangabe, *μητρὸς Νυκτὸς κτλ.*

Dieses nun in v. 744 beginnende Stück, bis v. 806, zerfällt wieder in verschiedene Unterabtheilungen, und ist aus irgend einem Gedichte in welchem die äussersten Weltenden beschrieben waren, hier eingesetzt, wo es weder mit dem zunächst vorhergegangenen Stück über das *μέγα χάσμα* zwischen Erde und Tartarus, noch mit dem früheren über die *δειρή* des Tartarus und die über diesem befindlichen Wurzeln der Erde und des Meeres im richtigen Zusammenhange steht, und lediglich als ein ebenso überflüssiges wie unpassendes Einschiebsel zu bezeichnen ist. Wo das Gedicht, aus dem dieses Stück entnommen ist, sich die Behausung der Nachtgöttin gedacht habe, lässt sich aus dem ersehen, was gleich darauf gesagt wird, dass vor ihr der Himmelsträger Atlas stehe. Die Stellung des Atlas aber war nach allgemeiner Annahme im Westen am äussersten Erdrande, vor den die goldenen Aepfel im Göttergarten behütenden Hesperiden. Hier also haben wir uns denn auch die Wohnung der Nacht zu denken, etwa in einer Grotte oder tiefen Thalschlucht (worauf sich auch das *καταβήσεται* v. 750 bezieht), über welcher finsteres Gewölk liegt, wie über den Kimmeriern in der Odyssee XI, 15, dessen es, wenn die Wohnung eine unterirdische wäre, nicht bedurft hätte. Da aber Atlas vor ihr stehn soll (v. 746), so müssen wir sie uns etwas weiter nach Westen belegen denken, so dass, wenn die Nachtgöttin Abends aus ihr hervorgeht, um ihren Schleier über die Erde auszubreiten, ihr Weg, auf dem sie der von Osten herkommenden, ihr Licht im Westen verbergenden Tagesgöttin begegnet, sie dem Atlas vorbeiführt.

Die nun folgende Unterabtheilung dieses Stückes, v. 758—766, in der von den Wohnungen der Söhne der Nacht, des Schlafes und des Todes, die Rede ist, giebt uns zu keinen besonderen Bemerkungen Veranlassung. — Dann führt uns die dritte Unterabtheilung zu dem Palast des Aïdes, der ebenfalls im äussersten Westen belegen ist. Nur

dies will das ἔνθα, v. 767, besagen. Denn während der Standpunkt des Atlas und die Wohnung der Nachtgöttin nicht unter sondern auf der Erde sind, ist das Todtenreich im Innern der Erde, und ebendort natürlich auch der Pallast des Aïdes, wenn auch wol nicht allzuweit vom Eingange entfernt. Wie aber das πρόσθεν in v. 767 zu verstehen sei, ist nicht abzusehn. Möglich dass in dem ursprünglichen Gedichte, aus dem diese Stücke genommen sind, ein anderer Zusammenhang war, aus dem sich die Deutung des πρόσθεν ergab. Hier aber in der vorliegenden Composition würde vielmehr νέρθεν passend sein. — Es folgt v. 775 eine vierte Unterabtheilung dieses Stückes, in der die Styx und ihre Behausung beschrieben wird. Auch hier deutet das ἔνθα zu Anfang nur ganz allgemein dasselbe Westende der Welt an, in welchem die vorher besprochenen Locale belegen sind. Dort also wohnt die Göttin des stygischen Gewässers in einer Grotte unter hohen Felsen mit silberblinkenden zum Himmel ragenden Säulen, v. 778f., also nicht unter der Erde. Hier aus den Felsen, v. 786, ergiesst sich die Quelle des Weltstromes Okeanos: neun Theile des Wassers umströmen die Erde, der zehnte Theil gehört der Styx, und fliesst hinab in die unterirdischen Räume des Todtenreiches. Für die himmlischen Götter ist das Wasser der Styx ein Gegenstand der Scheu und Furcht. Es dient als ein Eidwasser für sie. Wenn sich ein Streit unter ihnen erhebt, und einer der Streitenden auf Lügen zu beharren scheint, so wird ihm ein Eid zugeschoben. Zeus sendet nun Iris als Botin, welche einen Krug des stygischen Wassers herbeiholt. Von diesem muss der Schwörende libiren, also wol auch trinken, und wenn er falsch geschworen, so verfällt er in todesähnliche Erstarrung auf lange Frist, und erwacht er endlich aus dieser, so bleibt er neun Jahre lang aus der Gemeinschaft der Götter ausgeschlossen, bis er endlich im zehnten Jahre wieder aufgenommen wird.

Soweit reichen die Fragmente, die sich als Unterabtheilungen des dritten Stückes in dieser Partie der Theogonie bezeichnen liessen. Mit v. 807 beginnt nun ein viertes Stück, oder richtiger vielmehr erst mit 811. Denn die ersten vier Verse, 807—810, sind nur Wiederholung von v. 736—739, mit welchen oben das zweite Stück begann. Dort dienten sie der Beschreibung des unermesslichen Abgrundes zwischen dem Tartarus und der Erde, in welchem die Elemente aller Dinge in rastlosem Wirbel sich umhertrieben, so dass, was etwa hinein geriethe, selbst in einem ganzen Jahre nicht würde auf den Boden gelangen können; jetzt aber wird dieses Abgrundes nur gedacht, um hin-

zuzusetzen, dass er mit marmornen Pforten und einer ehernen Schwelle verschlossen sei, die auf tiefen Wurzeln d. h. Fundamenten als Naturerzeugniss (αὐτοφυής) ruhe. Wenn es dann v. 813 weiter heisst, dass vor diesen und jenseits des düsteren Chaos die Titanen eingeschlossen sind, so ist einleuchtend, dass dies ganz unmöglich sei. Denn das Chaos kann eben nichts anderes sein, als jener Abgrund in dem die Elemente chaotisch durch einander wirbeln, und dieser Abgrund ist ja zwischen dem Tartarus und der Erde, so dass die Titanen nicht vor ihm sondern unter ihm zu denken sind. Offenbar also ist πρόσθεν v. 813 corrumpirt und muss mit νέρθεν vertauscht werden. Nun aber heisst es ferner, dass die Wächter der Titanen auf dem Grunde des Okeanos wohnen; dann aber würden sie ja von dem erst jenseits jenes Abgrundes tiefer liegenden Tartarus weit getrennt sein, was an und für sich nicht denkbar ist, und auch mit v. 732 — 735 im Widerspruch steht. Ganz passend dagegen würden sich die Verse 811—819, freilich auch mit Aenderung von πρόσθεν in νέρθεν, an v. 726—728 anschliessen, was, wie ich sehe, auch schon Gerhard bemerkt hat.

Fassen wir nun das Ergebniss der obigen Auseinandersetzung noch einmal kurz zusammen, so hat es sich herausgestellt, dass die Partie von v. 726—819 in vier Stücke zerfalle, deren erstes, v. 726—735, den Tartarus als eine Höhle im unterirdischen Weltraum, etwa in einem dort zu denkenden Berge, schildert, um dessen Gipfel (δειρή) dreifaches Dunkel liegt, und über dem die Wurzeln und Fundamente der Erde und des Meeres sich befinden, dessen Eingang aber durch ein Thor mit umgebenden Mauren geschlossen ist, wo die Hekatoncheiren Wache halten. Das zweite Stück, v. 736—743, redet gar nicht vom Tartarus selbst, sondern von einem grossen Abgrunde im unterweltlichen Raume, zwischen jenem und der Erde, in dem sich die Elemente aller Dinge wirbelnd umhertreiben. Das dritte Stück, v. 744—806, besteht wieder aus mehreren locker zusammenhängenden Fragmenten, deren erstes, v. 744—757, von der Behausung der Nachtgöttin, mit beiläufiger Erwähnung des vor derselben stehenden Atlas handelt; das zweite, v. 758—766, von der Wohnung und den Verrichtungen des Schlafes und des Todes, das dritte, v. 767—774, von dem Palast des Aïdes und dem vor diesem Wache haltenden Hunde, das vierte und längste, v. 775—806, von der Styx und ihrem Gewässer, als Eidwasser bei den Schwüren der Götter. Dann folgt endlich, von diesem aus vier Fragmenten bestehenden Stücke ganz verschieden, ein Stück, v. 807—819, welches sich seinem eigentlichen

Inhalte nach nur als eine andere Fassung der im ersten Stücke gegebenen Beschreibung des Tartarus darstellt. Wir mögen annehmen, dass die Verse von 811—819 ursprünglich als Parallelstelle zu jenen beigeschrieben gewesen, dann aber von irgend einem späteren Herausgeber der Theogonie hinter die obigen drei Stücke versetzt worden sei, mit Voranstellung der freilich bei richtigem Verständniss hier durchaus nicht passenden Verse 807—810, die ihre rechte Stelle oben als v. 736—739 haben, wo sie unentbehrlich sind, hier aber nur von Einem eingesetzt werden konnten, der ihren Sinn nicht verstand, und dem es nur darauf ankam etwas zu haben, woran das *ἔνθα δέ*, v. 811, sich anschliessen zu können schien.

Dass die Ansichten meiner Vorgänger auch über diese Partie nicht nur von den so eben vorgetragenen sondern auch unter einander vielfältig verschieden sind, wird Keinem auffallend sein. Ich muss mich begnügen, nur über die drei neuesten und bedeutendsten kurz zu referiren. Am schonendsten ist Gerhards Urtheil. Er meint, von v. 744 an, wenn man diesen durch ein allerdings ganz passliches *ἔνθα δὲ μητρός* (statt *τοῦτο τέρας καὶ* —) ergänze, lasse sich das Folgende bis v. 806 als ein selbständiges Gedicht betrachten und sehr ungestört fortlesen. Die Verse 807—819, oder das vierte der oben von mir unterschiedenen Stücke, erklärt auch er für eine Dittographie der Verse 736 bis 739 mit anderer Fortsetzung, ohne übrigens sich über das Passliche oder Unpassliche der Verbindung der ersten vier Verse mit den neun folgenden näher zu erklären. Im übrigen sei der Text dieses Abschnittes vorzüglich rein. — Hermann urtheilt über die 13 Verse 807—819 natürlich nicht anders, verwirft aber in der vorangehenden Partie, von v. 732 an gerechnet, neunzehn Verse als unecht [1]), und weiss die übrig bleibenden mittels Einschaltung von Versen nach 733 und 782, Versetzungen von 745 hinter 758, 793 hinter 794, und Umstellung, v. 791. 789. 790. 792. 795 in zwölf pentadische Strophen zu ordnen, die sich denn auch in der That ohne Anstoss lesen lassen. — Köchly endlich erkennt in dieser Partie, von v. 720 an, zwei verschiedene Recensionen der Titanomachie. Die erste derselben bestand aus den Versen 729. 730. 732. 733. 740. 741. 734. 755. Zwischen ihr und v. 718 ist aber etwas ausgefallen, worauf schon das *τοὺς μέν* in v. 717 führen soll, welches ein gegenüberstehendes *δέ* verlange. Es wird als passliche Ergänzung des Ausgefallenen ein Vers vermuthet, wie *χώρῳ ἐν*

[1]) Die ausgestossenen Verse sind: 736—745. 747. 757. 768. 773. 774. 793. 804—6.

εὐρώεντι· Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή. Auch nach v. 741 wird die bestimmte Angabe dessen vermisst, was man sich als in den Abgrund hineingerathen zu denken habe. Vers 742 (ohne Zweifel auch der folgende), wo von der *θύελλα* in dem *μέγα χάσμα* die Rede ist, wird als *absurdissima interpolatio* verurtheilt. — Die zweite Recension enthielt zu Anfang ein Paar Verse, die jetzt verloren sind, sich aber muthmasslich ersetzen lassen, etwa

Ζεὺς δ' ἐπεὶ οὖν Τιτῆνας ὑπ' ἀστραπῇσι δάμασσε
ῥῖψε κεραυνώσας ἐς Τάρταρον ἠερόεντα,

woran sich denn v. 720—728. 811. 813—819 anschlossen. Was über die in unserm Text dem v. 811 vorangehenden vier Verse zu denken sei, wird nicht angegeben. Mit Recht aber wird bemerkt, dass das *πρόσθεν* in v. 813 unmöglich sei und mit *νέρθεν* vertauscht werden müsse. — Alles das, was ich oben als zweites aus mehreren Fragmenten bestehendes Stück bezeichnet habe, von v. 746—806, wird von beiden Recensionen ausgeschlossen, und zwar mit Recht, da es sich gar nicht eigentlich auf den Tartarus bezieht. Ich habe es deswegen auch oben als ein unpassendes Einschiebsel bezeichnet: ob es schon von dem ersten Compositor unserer Theogonie oder erst von einem späteren Interpolator eingeschoben sei, darüber lässt sich streiten, aber schwerlich etwas Gewisses ausmachen. Von den kritischen Bemerkungen K.'s über dieses Stück sind folgende zu erwähnen, die sich auf die Stelle von der Styx beziehn. Nach v. 776 sollen statt der in unserm Texte stehenden v. 777—779 als Variante die jetzt an anderen Stellen eingesetzten Verse 743—745 u. 731 gestanden haben. Einen Grund zu dieser Annahme finde ich nicht. Ferner soll v. 783, *ex* 793 *ab interpolatore confectus*, gestrichen werden: ebenfalls ohne triftigen Grund, sobald man *ψεύδηται* richtig deutet von dem, der bei einer vom Gegner als falsch bezeichneten Aussage beharrt. [1]) Gestrichen werden sol-

[1]) Hermann wollte vor 783 einen Vers einschieben wie: *κρινομένων, ὃς πᾶσαν ἀλήθειαν καταλέξῃ*, woran sich denn das folgende *καί ῥ' ὅστις ψεύδηται* als zweites ebenfalls von *κρινομένων* abhängiges Glied anschliessen würde. Ganz gut, aber schwerlich nothwendig. Dass in der überlieferten Lesart *ὅστις = ἐάν τις* sei, sieht Jeder ein; dass dann im Nachsatz dazu *δέ* steht, ist ebenfalls nichts Auffallendes. Auffallen könnte nur das auch noch dazu tretende *τε*: denn so häufig sich auch sonst *δέ τε* neben einander finden, so scheint es doch an Beispielen zu fehlen, wo auch im Nachsatz beide Partikeln so zusammen ständen. Lennep's dafür angeführte Stellen, Th. v. 609 u. Il. X, 360. 362, sind von ganz anderer Beschaffenheit, wie der aufmerksame Leser sich leicht überzeugen wird. Rationell übrigens würde sich gegen jene Zusammenstellung auch im Nachsatz nichts Haltbares vorbringen lassen: sollte aber wirklich der vielleicht nur zufällige Mangel ähnlicher Stellen doch einen peinlichen Kritiker stutzig machen, so könnte er ja

len auch v. 787—792, weil sie besagen, nicht dass das Wasser der Styx aus dem Felsen, sondern dass es vom Okeanos hinabfliesse: obgleich der Compositor den Widerspruch mit 786 durch den Einschub von v. 792 zu verdecken gesucht habe. Nun, ich denke er hat ihn nicht blos verdeckt, sondern er hat ihn wirklich gehoben. Endlich sollen auch v. 796. 797 sich als Interpolation verrathen wegen der Aehnlichkeit zweier Ausdrücke mit Od. XI, 89 und V, 456.

Mit v. 820 beginnt nun die Schilderung eines anderen Kampfes, welchen Zeus nach dem Siege über die Titanen gegen einen neuen Widersacher, den Erdgeborenen Typhoeus, zu bestehen hatte. Auch über dieses Emblem der Theogonie sind die Urtheile der Kritiker sehr merkwürdig verschieden. Heyne bei Wolf, S. 127 f., erklärte es für ein ganz vortreffliches Stück, kräftig und erhaben, wie nur ein alter Dichter es habe schaffen können, wogegen das Vermögen späterer Dichter weit zurückbleibe. Wolf selbst sprach wenigstens bei einer Stelle, v. 839, lebhaft seine Bewunderung aus; auch Lennep fand diese Stelle vortrefflich, und Mützell S. 493 f. zählte die ganze Schilderung des Kampfes zu den ausgezeichnetsten Partien der Theogonie, wobei er namentlich die Beschreibung des Typhoeus als sehr schön hervorhob. Gruppe dagegen, S. 138, spricht ein scharfes Verdammungsurtheil über das ganze Stück aus: es fehle an klarer und richtiger Anordnung, es sei nichts als ein Haufe hochtönender Phrasen, und könne unmöglich weder dem Dichter der echten Theogonie noch einem älteren Bearbeiter derselben, sondern nur einem späteren Interpolator zugeschrieben werden. Nicht günstiger urtheilt Köchly S. 37: zugleich hält er dies Stück so durch und durch corrumpirt, dass, während es anderswo doch möglich sei, Echtes und Unechtes zu unterscheiden und zu trennen, hier auch diese Möglichkeit verschwinde. So hat er denn auch auf den Versuch, die strophische Compositionsform auszuspüren, Verzicht geleistet, mit einer Ausnahme jedoch, indem er aus v. 836. 836. 501—505. 853—856 und 839—841 zwei Strophen, aber heptadische, componirt, die Verse 501—505, von der Befreiung der Kyklopen durch Zeus, aus der Stelle, wohin sie, wie ich oben bemerkt habe, nicht ohne Grund von dem Compositor gestellt sind, hierher versetzend, und dem Zeus bis zum Kampf mit dem Typhoeus seinen Blitz und Donnerkeil vorenthaltend. Und doch hatte Hermann die Möglichkeit, auch hier pentadische Strophen herauszubringen, dar-

leicht einen Schreibfehler annehmen und Ζεὺς δ' ἄρα für Ζεὺς δέ τε setzen, wodurch denn die Stelle mit Il. IX, 510. 511 ähnlich werden würde.

gethan. Freilich musste er von den neunundvierzig Versen, die unser Text enthält, nicht weniger als sechzehn ausstossen, und dann, um aus den übrig bleibenden die erforderlichen Strophen, sieben an Zahl, zu gewinnen, an zwei Stellen Ausfall je eines Verses statuiren: man sieht aber hieraus wenigstens, dass er diese Partie, insofern sie sich in Strophen zwingen liess, für ebenso echt gehalten habe, als die übrige pentadische Theogonie, nur dass etwas mehr Interpolationen anzunehmen waren. Gerhard endlich, S. 123, rügt zwar „späte und schwülstige Sprache und Darstellung", erklärt aber übrigens den Text dieses Abschnittes für vorzüglich rein, und sieht (bis v. 868) nur sechs Verse, 828. 842. 843. 852. 860. 868., als unecht an. — Unsere Aufgabe wird nun darin bestehn, das Stück wie es vorliegt unbefangen zu betrachten.

„Nachdem Zeus die Titanen vom Himmel vertrieben", so beginnt die Erzählung, „gebar die Erde den Typhoeus". Hier werden also die Titanen als die früheren Herrscher des Himmels bezeichnet, während wir sie in der vorangegangenen Kampfbeschreibung vom Othrys aus gegen die Götter kämpfen sahen. Wir haben indessen schon dort bemerkt, dass der Othrys wol nicht als der eigentliche Sitz der Titanen zu betrachten, sondern vielmehr anzunehmen sei, sie haben früher auch den Olymp innegehabt, seien aber von dort vertrieben nach dem Othrys gezogen. Da nun bekanntlich die Höhen des Olympus auch häufig als *οὐρανὸς* bezeichnet werden, so hindert uns nichts, diese Bedeutung auch hier anzunehmen, so dass ein wirklicher Widerspruch zwischen diesem Abschnitt und der Titanomachie nicht behauptet werden kann, sondern man etwa der Titanomachie nur einen Vorwurf daraus machen könnte, der Vertreibung der Titanen vom Olymp nach dem Othrys gar nicht erwähnt zu haben. Auffallender aber ist, dass die Gaia sich in Liebe dem Tartarus vermält und von ihm den Typhoeus geboren haben soll. Denn der Tartarus erscheint sonst in der Theogonie immer nur als Ort, nie als Person, und wenn man sich auch die Personification an und für sich wol gefallen lassen könnte — wie ja auch der Uranos, das überirdische Gegenstück des Tartarus, personificirt wird, und ein neuerer Kritiker selbst dem Chaos eine Persönlichkeit zuzuschreiben geneigt ist [1], — so möchte man doch wünschen, dass die Vermälung der Gaia mit dem Tartarus nicht als eine Wirkung der Liebe zwischen beiden — *διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην* — dargestellt wäre, sondern es

[1]) Köchly p. 37: *Chaos h. e. spatium illud inter terram et Tartarum extensum, scilicet personam indutum summo terrore concitatum v.* 700 *sqq. vidimus.*

angemessen finden, wenn die Erde ein Ungethüm wie den Typhoeus *ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου* hervorgebracht hätte, *οὔτινι κοιμηθεῖσα*, wie die Nacht ihre unholden Geburten, v. 213. Nach anderen Darstellungen des Mythus gebar Gaia den Typhoeus aus Zorn gegen den Zeus wegen der Vernichtung der Giganten, die sie, ebenfalls aus Zorn wegen der Einkerkerung der Titanen, geboren hatte. Von dem Kampf der Götter gegen die Giganten weiss nun unsere Theogonie nichts. Sie hätte indessen wol auch den Typhoeus aus Zorn über die Einkerkerung der Titanen von der Gaia gebären lassen können: der Grund, weswegen dies nicht gesagt wird, liegt gewiss nur darin, dass, nach der früheren Darstellung v. 626, im Kampf gegen die Titanen Gaia sich offenbar diesen abgeneigt, dem Zeus aber befreundet erweist, da sie selbst ihm angiebt, was er zu thun habe um den Sieg zu gewinnen, und auch nachher, als nach Besiegung der Titanen das Weltregiment geordnet wird, nach Gaia's Rathe Zeus den Thron erhält, v. 884. — Noch eine andere Version des Mythus macht nicht die Gaia zur Mutter des Typhoeus, sondern die Hera, die in eifersüchtigem Groll über die Geburt der Athene sich anrufend an Gaia, Uranos und die im Tartaros verborgenen Titanen wendet, um einen Sohn gebären zu können, der den Zeus ebenso an Macht übertreffe, wie dieser den Kronos. So berichtet der homeridische Hymnus auf den Pythischen Apollon v. 128—174. Specieller lautet eine andere Angabe: Hera sei durch die über die Vertilgung der Giganten zürnende Gaia aufgewiegelt worden, habe sich an den Kronos, den im Tartarus mit den Titanen eingeschlossenen, gewendet, und von diesem ein Paar mit seinem Samen bestrichene Eier empfangen, die sie dann im Arimerlande vergraben habe und aus denen Typhoeus erwachsen sei.[1]) Gemeinschaftlich ist allen Darstellungen dies, dass die Geburt des Typhoeus nicht ohne Einwirkung des Tartarus und der in ihm eingeschlossenen Titanen oder ihres Hauptes, des Kronos, erfolgt sei. Die Darstellung in unserer Theogonie, bei der die Hera ganz aus dem Spiel bleibt, und Typhoeus einfach ein Erzeugniss des Tartarus und der Erde ist, hat nach meinem Urtheil ganz das Ansehn einer späteren Umgestaltung der alten unverständlich erscheinenden Dichtung.

Ueber die in der Beschreibung des Typhoeus v. 823f. vorkommenden Anstösse, insofern sie auf Corruptel beruhen und sich durch Emendation beseitigen lassen, verweise ich auf die Noten unter dem

[1]) Schol. B. (d. h. Porphyr.) und Eustath. zu Il. II, 783.

Texte. In der dann folgenden wortreichen Beschreibung der Stimme oder vielmehr der Stimmen des Ungeheuers, v. 829—835, ist v. 831: *φθέγγονθ' ὥστε θεοῖσι συνιέμεν*, eine zwar auffallende und ungewöhnliche, aber doch an sich nicht zu verwerfende Structur: sie lauteten wie für Götter zu verstehen heisst soviel als: sie lauteten so, dass sie für Götter verständlich waren: das Ungethüm stiess also bald Worte in der Sprache der Götter aus, bald thierische Laute. Dass *ὥστε*, auch wo es vor einem folgenden Infinitiv auf den Erfolg hindeutet, doch seine ursprüngliche vergleichende Bedeutung nicht aufgiebt, sondern diese vielmehr aus jener zu erklären ist, glaube ich als den Kundigen nicht zweifelhaft ansehn zu dürfen; und ebenso ist es wol Keinem unbekannt, dass bei Angabe von Thätigkeiten — wie hier *συνιέμεν* — die Activform gewöhnlich ist, sobald über das Subject, welches dabei zu denken, kein Zweifel stattfinden kann. Was endlich die Göttersprache betrifft, so hören wir schon bei Homer, dass sie wenigstens nicht ganz dieselbe wie die der Menschen war. [1]) — Das *ἤματι κείνῳ* in v. 836 kann unmöglich anders verstanden werden, als „an dem Tage, da Typhoeus geboren ward": er würde also, wenn Zeus nicht alsbald zuvorgekommen wäre, sofort zum Herrn der Welt geworden sein, worüber denn doch, wenn dies der Dichter wirklich wollte, wol eine etwas deutlichere und ausführlichere Angabe zu wünschen gewesen wäre. Dass er den v. 838 wörtlich aus der Ilias, VIII, 132, entlehnt hat, mag ihm, wenn er einmal selbst nichts Eigenes dafür zu sagen hatte, auch nicht zum Vorwurf gemacht werden. Aber der dann folgenden Schilderung des Kampfgetümmels, wo ohne weitere Vorbereitung unmittelbar Zeus mit seinem Donnergeschoss da ist, und dann das schreckliche Gekrach beschrieben wird, was durch Erde, Meer und Himmel und bis hinab zum Tartarus erschallt, — der übrigens hier nicht unterhalb sondern innerhalb der Erde gedacht scheint, wie oben v. 119, — dann wieder das Stampfen der Füsse, und zwar, wie es scheint, des Zeus, welches den Olymp erschüttert, und wovon die Erde erstöhnt, der sengende Brand, der von beiden Kämpfern ausgehend die ganze Erde, den Himmel und das Meer in Gluthitze versetzt, dann die Wogen des Meeres, welche durch den heftigen Drang und die Erschütterung des Kampfes um die Ufer um und um tosen, das Entsetzen, welches den Aïdes nicht nur, sondern auch die Titanen im Tartarus ergreift wegen des unaufhörlichen Lärms und des schreck-

---

[1]) Vgl. darüber bes. Naegelsbach Homer. Theol. S. 204 d. zweiten Ausg.

lichen Kampfes, alles dies, so und in dieser Folge von v. 839—852 zusammengestellt, soll Effekt machen und ist ja auch von Einigen bewundert worden, scheint mir aber eher ein verworrenes Gemenge hochtönender Ausdrücke, als eine verständige und wohlgeordnete Schilderung zu sein. Gerhard hat die beiden Verse 843. 844 als Interpolation bezeichnet: ich sehe aber nicht recht, was dadurch gebessert würde, wenn man sie striche. Die Häufung von drei gleichbedeutenden Präpositionen *ἀμφ' ἀκτὰς περί τ' ἀμφί τε* v. 848 ist wenigstens ohne entsprechende Beispiele bei Aeltern (obgleich *ἀμφὶ περί* oder auch *περί τ' ἀμφί τε* öfters vorkommen), und auch bei Späteren dürfte sie sich kaum anderswo finden, als bei dem Vf. des orphischen Gedichtes über die Steine, wo wir v. 358 lesen: *ἀμφὶ δέ μιν κύκλῳ περί τ' ἀμφί τε παντόθεν ἶνες — τανύονται.* — Dann lesen wir v. 853 nicht ohne einige Verwunderung, wie Zeus, der nach den vorhergehenden Versen doch wahrlich auch nicht eben lässig gewesen sein kann, nun erst seine Kraft recht zusammen nimmt, seine Waffen ergreift, und vom Olymp herab auf seinen Gegner einspringend ihn niederschlägt, wobei er denn alle göttlichen, oder gewaltigen, Köpfe des Ungethüms in Brand setzt. Flammen fahren nun aus dem Leibe des erschlagenen Gebieters, wie er hier auffallend genug genannt wird, v. 859, da er doch in seinem Trachten nach der Gebieterschaft, bevor er es noch hat bethätigen können, so nachdrücklich gehindert worden; er liegt in den Schluchten eines hohen Gebirges, die Erde umher erglüht und schmilzt gleichwie Zinn im Schmelztigel von Arbeitern geschmolzen, oder Eisen in Bergschluchten unter den Händen des Hephaestos. Er aber, den wir, auch ohne dass er näher bezeichnet wurde, zu erkennen haben, der Sieger schleudert ihn zürnend in den weiten Tartarus hinab.[1]) Anhangsweise folgt dann in zwölf Versen noch eine Angabe über einige Kinder des Typhoeus, von dem es freilich schwer zu begreifen ist, wie es ihm, wenn er gleich *ἤματι κείνῳ*, am Tage seiner Entstehung, vom Zeus so gewaltig angegriffen worden, möglich gewesen sei, Kinder zu zeugen. Schon oben, v. 306, haben wir den Typhaon, der doch wol kein anderer als Typhoeus sein soll[2]), als den Erzeuger des Orthos, des Kerberos und der Lernäischen Hydra gefun-

[1]) Gerhard hält v. 868, wo dies gesagt wird, für unecht. Ich weiss nicht aus welchem Grunde. Im Tartarus liegt Typhoeus auch bei Pindar, Pyth. I, 30 (15); freilich ist dies nicht der oben beschriebene, in den die Titanen hinabgeworfen sind; aber wir haben ja schon gesehen, dass die Theogonie auch an anderen Stellen den Tartarus anders ansieht.

[2]) Vgl. Op. ac. II p. 368.

den, welche die Echidna von ihm gebar. Jetzt hören wir, dass er, ungewiss wie und mit welcher Gattin, auch noch Vater von Winden geworden sei. Die drei Hauptwinde, Notos, Boreas und Zephyros, sind, nach v. 378 ff., Söhne des Asträos und der Eos; unser Poet bemerkt ausdrücklich, diese drei seien *ἐκ θεόφιν γενεή*, vergisst aber dabei, dass dasselbe Prädicat auch den vom Typhoeus erzeugten Winden zukomme, da ja dieser v. 824 ausdrücklich als ein *κρατερὸς θεός* vorgeführt worden ist. Aber jene drei allein sind, nach v. 871, *θνητοῖς μέγ' ὄνειαρ*: die andern sind *μαψαῦραι*, unzuverlässig und unstet, wehen bald so bald anders, tosen als verderbliche Stürme auf dem Meere und bringen Schiffen und Schiffern Unheil, richten auch auf dem Lande viel Schaden an, verheeren die Fluren der erdgeborenen Menschen [1]) und erfüllen alles mit Staub und leidiger Verwirrung.

Ueber die Bedeutung des Typhoeus kann kein Zweifel stattfinden. Er ist allgemein anerkannt als eine Personification der im Innern der Erde entstandenen und angesammelten Dünste, welche bald gewaltsam hier und dort hervordringend Erderschütterungen und vulkanische Ausbrüche bewirken, bald als Ausdünstungen sich der Luft zumischen, sie mit verderblichen Stoffen schwängern und allerlei böse und schädliche Winde verursachen. Darum macht ihn die theogonische Dichtung zum Vater dieser Winde; bei Homer erscheint er als das dämonische in den Vulcanen wirkende Wesen ebenso wie in der Sage, die ihn unter dem Aetna begraben sein lässt [2]), wo von ihm aus Wolken glühenden Rauches Feuerflammen und Lavaströme hervorbrechen. Aehnliche Naturgewalten sind, wie wir oben gesehen haben, auch in den Hekatoncheiren zu erkennen, und das ist wol die Ursache, weswegen Göttling gemeint hat, dass die Theogonie auch dem Typhoeus seinen Platz neben diesen in dem ersten oder kosmogonischen Theile des Gedichtes hätte anweisen müssen. Indessen ist doch der Grund,

---

[1]) *χαμαιγενέων ἀνθρώπων.* Bei Homer kommt dies Epitheton der Menschen nie vor, sondern erst in den homeridischen Hymnen, wie auf Demeter v. 353, auf Aphrodite v. 108 und bei Pindar. Pyth. IV, 175 (98).

[2]) Bei Pindar. Pyth. I, 36 und Aeschyl. Prometh. v. 365. — Tzetzes zu Lykophron v. 688 glaubte den Namen des Aetna auch in der Theogonie erwähnt zu sehen. Denn da er v. 860 f. als Beweis anführt, dass auch Hesiod den Kampf gegen Typhoeus nach Sicilien versetze, so muss er für *ἀΐδνης* entweder *Αἴτνης* (oder *Ἀΐτνης*) gelesen haben, wie auch in einigen Hdschr. geschrieben ist, oder er muss *Ἀΐδνη* als eine Nebenform dafür angesehen haben. *Ἀΐτνη* oder *Ἀΐδνη*, dreisylbig, als Name des Berges, unterliegt freilich gerechten Zweifeln; unmöglich jedoch möchte ich die Diäresis nicht nennen, und ich gestehe, dass ich nicht abgeneigt bin anzunehmen, dass in v. 860 wirklich der Aetna gemeint, der sehr entbehrliche Vers aber das Machwerk eines schlechtesten Interpolators sei.

weswegen dies nicht geschehen, nicht gar schwer zu erkennen. Die Hekatoncheiren erscheinen freilich auch als feindselige und zerstörende Naturgewalten, und mussten deswegen im Beginn der Weltentwickelung vom Uranos in Banden gelegt werden, damit sie jene Entwickelung nicht hinderten und störten: nachher aber, als Zeus an die Spitze der vollendeten Welt tritt, sind sie von ihm aus ihrer Haft erlöst und in seinen Dienst genommen worden, wo sie nun als seine Werkzeuge nach seinem Willen wirksam sind. Typhoeus dagegen ist der beharrliche Widersacher des Zeus: obwohl besiegt, ist er doch nicht dauernd unterworfen, sondern empört sich fortwährend, muss fortwährend gezügelt und gezüchtigt werden. Also in jener Kosmogonie war nicht der rechte Platz ihn anzubringen: er hätte freilich überhaupt ausgelassen werden können; warum der Compositor aber das nicht wollte, lässt sich wol aus der mythologischen Berühmtheit und auch daraus erklären, dass Typhoeus schon oben als Gemal der Echidna erwähnt worden war. Dass sich dennoch dieses Stück der Theogonie als ein nur äusserlich eingefügtes, nicht innerlich verbundenes Emblem ausnimmt, ist nicht zu leugnen und wird auch bald recht klar hervortreten: sollte es aber einmal eingefügt werden, so war dazu kein schicklicherer Platz als dieser, damit nachher die Darstellung des neuen Götterreiches des Zeus und der Seinigen mit ihren Vermälungen und Kindern ohne Unterbrechung zu Ende geführt werden könnte.

Hinsichtlich des Anhanges über die Winde darf ich wol nicht mit Stillschweigen übergehen, dass Köchly, dessen Urtheil über das vorangehende Stück ich oben referirt habe, in diesem Anhange, der gerade aus zwölf Versen besteht, auch eine strophische Composition entdeckt hat. Man braucht nur immer je drei Verse zusammen zu nehmen, so kommen vier triadische Strophen heraus. Ist das zufällig oder absichtlich so eingerichtet? Hermann, der auf pentadische Strophen ausging, fand auch hier dazu Rath. Er strich zwei Verse, die nicht unentbehrlich waren, nämlich v. 872, den vierten, und v. 875, den achten der zwölf, und so ergaben sich ihm zweimal fünf, die er für zwei Strophen zu erklären kein Bedenken trug. Gerhard hat sich begnügt, aus zwei Versen, 872 und 873, durch Weglassung der zweiten Hälfte des einen, der ersten des andern, einen Vers zu machen: hätte er auch den letzten, v. 880, gestrichen, wozu er sich wol ebenso berechtigt halten durfte, so würden auch so zehn Verse übrig bleiben, die sich leicht für zwei pentadische Strophen ausgeben liessen.

Mit v. 881 treten wir in den letzten Abschnitt der Theogonie, in

welchem, nach kurzer Erwähnung der mit allgemeiner Uebereinstimmung der Himmlischen dem Zeus zuerkannten Oberherrschaft und der dann von ihm vorgenommenen Vertheilung der göttlichen Aemter und Ehren, von seinen und der übrigen ihm untergeordneten Götter Vermälungen und Erzeugungen summarischer Bericht gegeben wird. Gleich der Anfang dieses Abschnittes mag als Zeugniss angesehen werden, dass seinem Verfasser, als er ihn schrieb, der voraufgegangene Kampf gegen Typhoeus nicht als Bestandtheil der Theogonie vorgelegen habe, weil er zwar der Besiegung der Titanen erwähnt, jenes aber mit keinem Worte gedenkt. Ein entscheidendes Zeugniss ist das freilich nicht. — Die von allen Göttern beschlossene Erhebung des Zeus zur Oberherrschaft erfolgt auf den Rath der Gaia, die auch sonst in der Theogonie als die weise berathende Ahnmutter erscheint und bei allen entscheidenden Vorgängen der Weltentwickelung als solche mitwirkend eintritt. Sie hat die Entmannung des Uranos veranlasst, wodurch der Eintritt der zweiten Weltperiode unter Kronos und den Titanen und die Fortentwickelung der erst begonnenen Welt ermöglicht wurde: sie hat aber auch dem Kronos schon vorausgesagt, dass er seine Herrschaft nicht auf immer behalten sondern an einen seiner Söhne werde abtreten müssen, und als er diesem Schicksal durch Verschlingung seiner Kinder zu entgehen suchte, hat sie den Versuch vereitelt, indem sie den zu seinem Nachfolger bestimmten Sohn seiner Nachstellung entzog, ihn im Verborgenen auferzog und, als er herangewachsen war, ihm mit ihrem Rathe beistand den Kronos zu entthronen. Sie hat dann auch dem Zeus das Mittel angerathen, wodurch er die seiner Herrschaft widerstrebenden Titanen überwältigt; sie endlich werden wir bald in Verein mit Uranos ihm auch das Mittel anrathen sehen, wodurch er befähigt wird, fortan als der Würdigste die Weltherrschaft zu behaupten, ohne besorgen zu dürfen, dass sie ihm durch einen Würdigeren entrissen werden möge.

Die Feststellung der nunmehrigen Weltregierung und die Vertheilung der Aemter und Ehren unter die Götter, die unsere Theogonie nur mit wenig Worten andeutet, wird von Andern mit jener Auseinandersetzung zu Mekone in Verbindung gesetzt [1]), von der wir oben bei dem Prometheusmythus gehört haben. Die Auseinandersetzung war also eine zwiefache: der Götter unter sich, und der Götter mit den Menschen. Dass diese Verhandlung nach Mekone verlegt wird, hat sei-

[1]) Vgl. Opusc. ac.. II p. 218 u. 272.

nen Grund wol darin, dass der Mythus unter einem Volke entstand, welchem Mekone, d. h. Sikyon, als die erste Stadt galt, und also auch für die Zeit, wo Götter und Menschen mit einander in näherer Gemeinschaft lebten, als der Mittelpunkt dieses Zusammenlebens gedacht wurde. Doch das ist für uns jetzt Nebensache. Ein wesentlicher Unterschied aber zwischen der Theogonie und den anderweitigen Darstellungen des Mythus darf nicht unbeachtet bleiben: er betrifft die Art und Weise, in welcher Zeus zum Oberherrn eingesetzt wird. Nach Homer entschied darüber das Loos: Er looste mit seinen beiden Brüdern, Poseidon und Aïdes [1]), und ebenso stellen es auch viele Andere dar, so dass also der Zufall des Looses, nicht auf anerkannter Würdigkeit beruhende Wahl dem Zeus seine hohe Stellung angewiesen haben muss. Offenbar ist die Darstellung der Theogonie die ehrenvollere für den Zeus: und so finden wir auch in manchen andern Punkten, wenn wir sie mit den bei Homer und sonstwo vorkommenden Angaben vergleichen, wie der theogonische Dichter bedacht gewesen sei, von dem Bilde des höchsten Gottes soviel als möglich war alle Züge fern zu halten, die seiner Würde und Erhabenheit nicht angemessen zu sein schienen. Ich rechne dahin zunächst, dass, während bei Homer die ursprüngliche Naturbedeutung des Zeus noch mehrfach sich erkennen lässt, wie z. B. namentlich darin dass Flussgötter und Nymphen seine Kinder sind [2]), die Theogonie davon nichts verräth, sondern den Zeus lediglich in seiner ethischen Bedeutung erkennen lässt. Und auch hier vermeidet sie möglichst alles, was sie seiner nicht würdig erkannte. Bei Homer sind Ate und Eris Töchter des Zeus [3]), die Theogonie giebt ihnen einen angemessenern Ursprung. Sie vermeidet ferner den Zeus als Feind im Gewaltkampf seinem Vater gegenüberzustellen, und lässt lieber die Art und Weise, wie er ihn entthront habe, im Dunkeln. Endlich sie zeigt auch in der Aufzählung der Vermälungen des Zeus eine der ethischen Bedeutung des Gottes besser entsprechende Anordnung, als die homerische und sonst herkömmliche Mythologie erkennen lässt. Nach Homer hat Zeus sich schon in früher Jugend, bevor noch Kronos entthront war, heimlich mit der Hera vermält, und diese gilt denn auch allein als seine eigentliche rechte Gemalin, wogegen nothwendig seine Verbindungen mit andern Göttinen, von denen er selber die Demeter und Leto nennt [4]), das Ansehn vorübergehender Liebschaften gewinnen

---

[1]) Il. XV, 187 ff. Vgl. Apollodor. I, 2, 1, 4. Heraclit. Alleg. Hom. c. 41.
[2]) S. Il. XIV, 434. VI, 420. Od. XIII, 356, XVII, 240.
[3]) Il. XIX, 91. VIII, 441. [4]) Il. XIV, 326. 7.

müssen, und wir uns nicht wundern dürfen, wenn sich die rechtmässige Gattin daran ärgert und die Gegenstände derselben, wie namentlich die Leto, mit eifersüchtigem Hasse verfolgt. In der Theogonie dagegen ist Hera die letzte Gemalin des Zeus, und alle übrigen, mit denen er vor seiner Vermälung mit dieser verbunden gewesen ist, dürfen also ebenfalls als Gattinen angesehen werden, von denen er sich, als der Zweck seiner Ehe mit ihnen erfüllt war, wieder geschieden habe. Nur mit der Tochter des Atlas, der Maia, zeugt er noch, nachdem er schon mit der Hera vermält ist, einen Sohn. Gewiss erschien dem theogonischen Dichter die Maia als eine Göttin niederen Ranges, die gegen jene andern nicht als ebenbürtig gelten konnte, und der Stellung einer Gemalin des Zeus ebensowenig theilhaftig werden durfte, als die neben ihr genannten sterblichen Weiber Semele und Alkmene, über die wir späterhin zu reden haben werden.

Dass unter den Gattinnen des Zeus an erster Stelle Metis aufgeführt wird, kann man nicht anders als vollkommen sachgemäss finden. Der neue Weltherrscher bedurfte, nächst der Gewalt, die ihm seine von den Kyklopen empfangenen Waffen und die Kinder der Styx, Kratos und Bia gewährten, vor Allem der Klugheit, um seine Regierung zu sichern. Seine zweite Gattin ist Themis, denn die Beobachtung der gesetzlichen in der Natur der Dinge begründeten Ordnung ist die zweite Bedingung der Sicherung und Erhaltung seiner Herrschaft. Die folgenden Gattinnen, Eurynome, Demeter, Mnemosyne, gebären ihm Kinder, durch welche den Menschen die mancherlei segensreichen, unentbehrlichen und erfreulichen Gaben zukommen, die er ihnen gönnt. Auch Leto, die Mutter Apollons, darf man wol von dem gleichen Gesichtspunkt aus betrachten. Hera aber musste, aus dem vorhin angegebenen Grunde, die letzte Stelle unter den Gattinen des Zeus bekommen, wobei es weniger auf ihre eigentliche Bedeutung ankam. Warum Dione übergangen worden, ist klar: sie konnte hier deswegen keinen Platz finden, weil Aphrodite, deren Mutter sie nach der homerischen Mythologie war, in der Theogonie auf ganz andere Weise schon vor dem Zeus entstanden ist. Also hat der Dichter sich begnügt, ihr nur beiläufig eine Stelle unter den Okeaniden anzuweisen, ohne sie, wie die ebenfalls unter diesen genannten Metis und Eurynome, nachher noch unter den Gattinnen des Zeus zu nennen. Er hätte sie freilich möglicher Weise auch als Mutter des Dionysus hier aufführen können; aber es fragt sich, ob diese Mutterschaft ihm überhaupt bekannt war, oder wenn auch, ob er es nicht doch für richtiger hielt, sich der allgemeiner

angenommenen Sage von der Semele anzuschliessen, deren er bald nachher gedenkt.

Ueber die Bedeutung der Vermälung des Zeus mit der Metis sprechen des Dichters eigene Worte deutlich genug. Metis ist, v. 887, *πλεῖστα θεῶν τε ἰδυῖα καταθνητῶν τ' ἀνθρώπων*[1]), und wird vom Zeus zur Gattin genommen, v. 900, *ὡς δή οἱ φράσσαιτο θεὰ ἀγαθόν τε κακόν τε.* Es ist schwerlich zu bezweifeln, dass in der ursprünglichen Composition der Theogonie dieser Vers unmittelbar hinter dem vorigen gestanden habe, und nur irrthümlich in unserem Texte durch nicht weniger als zwölf Verse von ihm getrennt sei. Dann konnten sich an v. 900 schicklich alle folgenden bis 899 anschliessen. Sie besagen, dass Zeus, nachdem er die Metis ihrer Klugheit wegen zur Gattin erwählt, sie bald ganz und gar in sich aufgenommen habe, auf den Rath der alten Ahnen, Gaia und Uranos, um zu verhüten, dass nicht einst ein Anderer statt seiner die Herrschaft gewönne. Denn es sei Schicksalsbestimmung, dass von der Metis kluge Kinder entspringen würden, zuerst eine Tochter, dem Vater gleich an Sinn und Verstand, dann aber ein gewaltiger Sohn, der Herrscher sein würde über Götter und Menschen. Als nun Metis mit der Tochter schwanger war, v. 888, und die Geburt derselben bevorstand, da ward sie vom Zeus verschlungen, d. h. in sein Inneres aufgenommen, zu einem Theile von ihm selbst. Folglich konnte sie auch nun die Tochter nicht mehr gebären, viel weniger aber noch den Sohn, mit dem sie ja noch gar nicht einmal schwanger war. Und eben dies, dass Zeus die Geburt des Sohnes, den sie sonst würde geboren haben, dadurch dass er sie verschlang, verhindert habe, drückt v. 899 durch das *ἀλλά* aus, mit dem er die Angabe dieser Verschlingung der Erwähnung der sonst möglich gewesenen Geburt entgegensetzt. Die Schicksalsfügung war also nur eine bedingte gewesen: Metis sollte einen übermächtigen Sohn gebären, falls sie überhaupt einen gebäre: nun aber kam Zeus dem zuvor: sie gebar nicht, und konnte, einmal von ihm verschlungen, auch gar nicht mehr gebären. Wenn Zeus nachher die zugleich mit der Metis verschlungene noch ungeborne Tochter aus sich entlässt, so geschieht dies deswegen, weil er sie einmal schon erzeugt und sie schon ein besonderes Dasein begonnen hat, welches er, nachdem er es in sich gezeitigt, zur rechten

[1]) Ob ursprünglich Metis auch eine physische Bedeutung, Dunst, Ausdünstung, gehabt haben möge, wie Forchhammer will, und Preller, Myth. I S. 151, nicht abgeneigt ist anzunehmen, kann hier füglich unerörtert bleiben. Der Umstand, dass sie in der Theogonie unter den Okeaniden aufgeführt ist, darf wenigstens nicht als Beweis dafür angesehen werden.

Zeit aus sich hervortreten lässt: die Tochter ist aber auch nicht grösser als Er. Ein Sohn aber mit einem vom Vater trennbaren Leben kann gar nicht mehr gezeugt werden, weil die Mutter, mit der er hätte gezeugt werden können, ein Theil des Vaters geworden ist und ihr besonderes Dasein ganz aufgehört hat. Statt also nun noch einen Sohn mit ihr zu zeugen, wird Zeus vielmehr selbst das, was dieser Sohn geworden sein würde, und damit ist ihm die Fortdauer seiner Herrschaft gesichert.

Stellt man nun den v. 900 an die ihm zukommende Stelle nach v. 887, so würde sich an v. 899, *ἀλλά μιν Ζεὺς πρόσθεν ἑὴν ἐγκάτθετο νηδύν*, aufs schicklichste v. 924 anschliessen: *αὐτὸς δ' ἐκ κεφαλῆς γλαυκώπιδα γείνατ' Ἀθήνην* u. s. w. bis 926. Den Grund, weswegen diese drei Verse aus dieser so durchaus schicklichen Stelle weggerückt und weiterhin vor v. 927 eingeschoben sind, ist meines Erachtens nur darin zu suchen, dass, weil nach einer allbekannten Fabel Hera den Hephästos aus sich selbst ohne Umarmung ihres Gatten gebar im Groll darüber, dass dieser die Athene aus seinem Haupte geboren hatte, es zweckmässig schien, beide Geburten, die eine als das Motiv zu der andern, auch unmittelbar neben einander zu stellen [1]). — Von wem ist denn aber diese Umstellung vorgenommen? Vielleicht von einem späteren Bearbeiter der Theogonie? Das ist allerdings wol möglich, und wird sicher Manchem als das Wahrscheinlichste vorkommen. Ich habe nichts dagegen, will aber doch auch die andere Möglichkeit nicht verschweigen, dass auch schon der erste Compositor, nachdem er Anfangs die Stelle so, wie angegeben ist, componirt hatte, nachher bei der Revision es zweckmässig erachten mochte, die Verse so zu stellen, wie wir sie jetzt lesen. Die Theogonie ist ja augenscheinlich nicht aus einem Gusse gearbeitet, was bei einem Stoff von dieser Beschaffenheit, dessen einzelne Theile durch kein innerlich nothwendiges Band zusammenhingen, sondern nur an dem Faden der Genealogie

[1]) In der merkwürdigen Stelle aus einem andern angeblich hesiodischen Gedicht bei Galenus de Hippocr. et Plat. dogm. tom. VI p. 349 Kuhn., wird zuerst Hephästos von der Hera allein geboren in Folge eines Streites mit Zeus, über dessen Gegenstand der nähere Bericht fehlt. Dann erst umarmt Zeus die Metis, verschlingt sie, als sie schwanger ist, und gebiert nun die Athene aus seinem Haupte. Dass die von Galen angeführten Verse nicht etwa in einem von den unsern verschiedenen Exemplar der Theogonie, sondern in einem andern Gedichte gestanden haben, welches wahrscheinlich in einer Sammlung mehrerer angeblicher Hesiodea auf die Theogonie folgte, geht aus den Worten des Chrysippus, aus dem Galen jene Stelle ausgezogen, so deutlich wie möglich hervor, so dass es unbegreiflich ist, wie es dennoch von Manchen hat verkannt werden können. Vgl. darüber Op. ac. II S. 418 ff.

so gut es ging an einander gereiht werden konnten, auch nicht leicht möglich war. So war es denn natürlich, dass der Compositor die Einzelheiten nach Gründen der Zweckmässigkeit ordnete, und dass er dabei mitunter auch wol in den Fall kommen konnte, eine bereits getroffene Anordnung nachher wieder etwas abzuändern. Bei der jetzigen Ordnung dieser Partie hat es nun das Ansehen, als ob Zeus, nachdem er die Metis sammt ihrer Leibesfrucht zu sich genommen, während all der folgenden Vermälungen mit der Themis, der Eurynome, der Demeter, der Mnemosyne, der Leto, das Kind, die Athene, bei sich getragen und es erst dann aus seinem Haupte geboren habe, als er sich schon mit der Hera vermält hatte. Es lässt sich aber auch denken, dass es anders gewesen, und dass Hera später, aus Unwillen über den Vorzug, den ihr Gatte dieser ohne sie gebornen Tochter vor andern gab, ihm habe zeigen wollen, dass auch sie wohl fähig sei, eine Geburt ohne ihn zu Stande zu bringen. — In den Versen über die Athene, 924—926, fehlt das erforderliche den Satz abschliessende Verbum, das erst in den folgenden den Hephästos betreffenden Versen eintritt, und vielleicht soll dies dienen, die beiden Versgruppen um so mehr als eng mit einander zusammenhängend erkennen zu lassen. Besser gefallen würde es uns jedoch, wenn schon in v. 924 statt *Τριτογένειαν* vielmehr *γείνατ' Ἀθήνην* geschrieben wäre, wie auch wirklich ein Paar Handschriften, aber auch wol nur ex conjectura, haben. Ferner kann es befremden, dass in den folgenden Prädikaten gerade diejenige Seite des Wesens der Athene so gar nicht berührt wird, welche dem Mythus ihrer Geburt vorzugsweise zu Grunde liegt. Sie wird hier nur als kriegerische Göttin bezeichnet: von den Eigenschaften, die namentlich von Seiten der Metis auf sie übergegangen sind, ihrer Weisheit, ihrem Kunstverstande ist gar nichts erwähnt. Hätten wir in der Theogonie wirklich das Werk eines classischen Dichters vor uns, der alles und jedes der Idee entsprechend aufzufassen und darzustellen gewusst, so würde ein solcher auch hier sich wol anders benommen und nicht blos die kriegerischen sondern auch die anderweitigen Eigenschaften der Göttin angedeutet haben, wie es oben v. 896 in den Worten *ἶσον ἔχουσαν πατρὶ μένος καὶ ἐπίφρονα βουλήν* auch schon geschehen ist, und hier leicht geschehen konnte, etwa durch ein Paar Verse ähnlich denen, die wir im 28. homeridischen Hymnus lesen: *παρθένον αἰδοίην, ἐρυσίπτολιν, ἀλκήεσσαν γείνατο, τῇ καὶ πατρὸς ἐνῇν μένος αἰγιόχοιο.* Wir mögen also gestehen, dass der Dichter der Forderungen der Classicität hier so wenig als anderswo entspreche,

und wer sich berufen fühlt, all dergleichen zu corrigiren, der hätte hier gegründetere Veranlassung dazu, als zu vielen andern auf zweifelhaften oder willkürlichen Voraussetzungen beruhenden Correcturen. An solchen hat es übrigens auch hinsichtlich der vorhergehenden Verse nicht gefehlt. Hermann, seiner Voraussetzung von pentadischer Strophenbildung gemäss, hat freilich Alles von v. 881 – 900 unangetastet gelassen, weil es sich ohne Zwang pentadisch abtheilen lässt, nur dass die letzte Pentade um einen Vers zu kurz kommt, was von ihm übersehen zu sein scheint; von den sechs Versen aber, 924—929, muss einer, v. 925, den wir allerdings gern missen würden, gestrichen werden, damit auch hier die Pentade herauskomme. Gerhard hat von diesen v. 928 als Zusatz des Interpolators bezeichnet, nicht der Pentade wegen, an die er ja nicht glaubt, sondern nur weil er seinem Geschmacke nicht zusagt; vorher aber die sechs Verse 888—894 für ein von dem Diaskeuasten der alten echten Theogonie eingefügtes Einschiebsel erklärt, ohne seinen Grund näher anzugeben. Mir scheint, als wenn durch Weglassung dieser Verse nichts gebessert sondern eher etwas schlechter gemacht würde. Lassen wir sie weg, so wird uns gesagt, dass Zeus die Metis zur Gattin genommen habe, weil vom Schicksal bestimmt gewesen, dass sie kluge Kinder gebären werde, dann aber, dass ein Sohn von ihr Herrscher über Götter und Menschen werden würde, Zeus aber sie vorher verschlungen habe, damit sie ihm Gutes und Böses bedenken möchte. Welches von beiden ist nun das eigentliche Motiv der Verschlingung? Vielleicht beides. Aber wenn Zeus sich vor der Geburt eines mächtigen Sohnes fürchtete, warum nahm er denn überhaupt die Metis zur Gattin? er hätte es lieber ebenso machen sollen, wie er es nachher hinsichtlich der Thetis gemacht hat, der er sich enthielt. Denn um des klugen Rathes der Metis theilhaftig zu werden, braucht er sie ja nicht erst zu heirathen und zu schwängern: er konnte sie auch ohne das verschlingen. Geheirathet hat er sie, weil ihm bekannt war, dass sie kluge Kinder gebären werde; damals wusste er also noch nicht, dass ihm von einem Sohn, den sie gebären möchte, Gefahr drohte. Das muss er also erst nachher erfahren haben, und so wird denn auch in den von Gerhard der alten Theogonie abgesprochenen Versen ganz zweckmässig angegeben, dass ihm dies erst nach seiner Vermälung, als er die Metis bereits geschwängert hatte, von der Gaia und dem Uranos mitgetheilt sei und er auf deren Rath die Metis verschlungen habe. In der Rolle der schicksalskundigen Ahnin, die ihren Nachkommen warnend und rathend beisteht, haben wir die Gaia schon

öfters gefunden, und der Ehre des Zeus widerspricht es keineswеges, wenn er über eine ihn selbst betreffenden Schicksalsfügungen nicht volle Kunde hat, sondern sich darüber von Andern belehren lassen muss, wie ja auch schon aus dem Mythus von der beabsichtigten aber aufgegebenen Vermälung mit der Thetis hervorgeht. — Dass übrigens v. 900, dem Gerhard seine Stelle lässt, zu versetzen und hinter v. 887 zu stellen sei, habe ich schon oben bemerkt. Dies hat auch Köchly mit Recht behauptet. Dass diesem aber auch für Anwendung seiner Strophentheorie und zugleich für seine Versuche, zwei Theogonien, eine triadisch und eine pentadisch componirte, sich hier ein willkommener Spielraum darbieten würde, liess sich voraussehen. Liegen ja doch hier und weiterhin mehrere Triaden ganz unverkennbar vor, die in einigen älteren Ausgaben auch schon im Druck abgetheilt, und die Veranlassung gewesen sind, wodurch dieser ganze Strophenschwindel zuerst ins Leben gerufen ist. Und dass auch Pentaden sich ohne grosse Mühe herstellen liessen, hat ja Hermann gezeigt. Demgemäss erfahren wir nun von Köchly S. 26, dass die triadische Urtheogonie hier von v. 886 an drei Strophen gehabt habe, die erste bestehend aus v. 886. 887. 900, die zweite aus 888—890, die dritte aus 894. 896. 897. Die hier ausgelassenen Verse gehören dem pentadischen Umarbeiter an, der ebenfalls drei Strophen zu Wege brachte, die erste aus v. 886—891 bestehend, von denen aber, da ihrer sechs sind, zwei, nämlich 889 u. 890, durch Streichung einiger nachher besser zu verwendenden Worte, in einen zusammengezogen werden. Die zweite läuft ohne Anstoss von 892 bis 896: die dritte besteht aus v. 897—900, von denen aber, weil es nur vier sind, der eine v. 899, durch Einschub der oben aus 889 u. 890 entfernten Worte, in zwei Verse verwandelt wird. Der v. 900, der in der triadischen Urtheogonie gleich in der ersten Triade stand, und dort das Motiv der Vermälung des Zeus mit der Metis angab, muss hier dem Pentadenmacher die dritte Pentade schliessen, und das Motiv der Verschlingung der Metis angeben.

Die zweite Gattin des Zeus ist Themis, die Personification des Gesetzes, nach welchem das Ganze des Naturlebens und des Weltlaufes vor sich geht. Ihre Töchter sind die Horen, deren Gesammtname sie freilich zunächst als Göttinnen der Jahreszeiten bezeichnet, deren Einzelnamen aber zugleich ihre ethische Bedeutung aussprechen: wie denn der feine Sinn der Griechen auch im Physischen das Walten geistiger und sittlicher Mächte zu ahnen geneigt ist. Dike, die Göttin die Jedem sein gebührendes Theil anweist, übt ihr Amt, wie in den

Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft, so auch im Leben der Natur, wo der Wärme und der Kälte, dem Regen und dem Sonnenschein, dem Wachsen und Welken der Gewächse jedem sein gebührendes Theil zukommt. Eunomia, die Göttin der Wohlordnung, bewirkt nicht blos im menschlichen Leben sondern auch in der Natur, dass jeder Theil dem Ganzen sich einordnet und unterordnet. Eirene, die Göttin der Eintracht, schlingt das Band der Einigkeit und des Friedens um Alles, was in den durch ihre Schwestern geregelten Verhältnissen in der Natur und im Menschenleben sich bewegt. Die Dreizahl der Horen ist also ohne Beziehung auf die bei den Alten angenommene Dreizahl der Jahreszeiten, und keine von ihnen steht einer Jahreszeit im Besondern, sondern alle allen gemeinschaftlich vor. [1]) Als sittliche Mächte werden die drei Horen vom Pindar gefeiert, Ol. XIII, wo es heisst

Εὐνομία βάθρον πολίων ἀσφαλές, Δίκα καὶ ὁμότροπος Εἰράνα
Χρύσεαι παῖδες εὐβούλου Θέμιτος, Ὧραι πολυάνθεμοι,

in einem für den Korinthier Xenophon gedichteten Epinikion, woraus sich schliessen lässt, dass dieselbe Ansicht auch dem korinthischen Culte der Horen, die dort einen Tempel hatten, [2]) nicht fremd gewesen sei. Und dasselbe lässt sich auch wol von Olympia annehmen, wo die Horen in Verbindung mit ihrer Mutter Themis im Tempel der Hera aufgestellt waren. [3]) Dass aber Themis diese Töchter erst nach ihrer Vermälung vom Zeus gebiert, scheint darauf hinzudeuten, dass sie selbst erst durch diese Vermälung zu einer geistigen und sittlichen Macht geworden, vorher aber, bevor in Zeus die höchste Intelligenz und Sittlichkeit zur Regierung der Welt gelangte, sie nur noch eine mehr titanische Gewalt, ein blindes und bewustloses Naturgesetz gewesen sei. Uebrigens braucht es kaum bemerkt zu werden, dass die in unserer Theogonie angedeutete Vorstellung von den Horen, wenn auch von Vielen getheilt, doch nur eine unter mehreren, und keinesweges die allgemein herrschende gewesen ist. Bei Homer kommen weder *Δίκη* noch ihre Schwestern *Εὐνομία* und *Εἰρήνη* als Personen vor, und die Horen erscheinen bei ihm nur als Hüterinnen der Thore der Götterstadt auf dem Olympus. In Athen hatte man zwei Horen, *Θαλλώ* und *Καρπώ*, deren Bedeutung aus ihren Namen klar ist. *Εἰρήνη* hatte zwar einen Cult und Altar, galt aber nicht als Hore. — Dass auch die Moiren als Töchter des Zeus und der Themis aufgeführt werden, kann, wenn man die darin ausgedrückte Idee richtig erkannt

---

[1]) Vgl. Voss zum Hymn. auf Demeter S. 113.
[2]) Pausan. II, 20, 4. [3]) Derselbe V, 17, 1.

hat, nicht getadelt werden. Ueber den Anstoss, den man an der zweimaligen Erwähnung der Moiren nehmen könnte, darf ich mich begnügen auf das oben zu v. 217 darüber Gesagte zu verweisen.

Ueber Eurynome, die dritte Gattin des Zeus, ist ebenfalls schon oben bei dem Abschnitt über die Okeaniden das Erforderliche gesagt worden. Ihre Töchter sind die Chariten, d. h. die Hulden oder Huldgöttinnen: denn diese Uebersetzung entspricht dem griechischen Namen am meisten. Huldgöttinnen wurden in Griechenland an vielen Orten verehrt, nirgends aber, soviel wir wissen, war ihr Cultus bedeutender, als in dem böotischen Orchomenos, wo er schon im frühesten Alterthum von dem mythischen Könige Eteokles eingesetzt sein sollte, nach Pausanias IX, 35, 1. Man nahm auch hier die Dreizahl der Chariten an, die Namen der einzelnen weiss aber Pausanias nicht anzugeben. Er meldet, dass als Symbole der Göttinnen vor Alters unbearbeitete vom Himmel gefallene Steine, also Meteorsteine, angesehen und Statuen erst in seiner Zeit aufgestellt seien, c. 38, 1. Drei Chariten hatten auch in Athen am Eingange zur Akropolis ein Heiligthum, wo ihnen ein Geheimdienst erwiesen wurde, nach Pausanias IX, 35, 1. Namen nennt er auch hier nicht; vorher aber meldet er, dass zwei Chariten von den Athenern Auxo und Hegemone genannt seien, und diese wurden, neben der Hora Thallo, auch in dem Eide der athenischen Epheben bei ihrer Wehrhaftmachung angerufen. Pollux VIII, 106. Zwei Chariten verehrten auch die Lakedämonier in einem alten Tempel zwischen Sparta und Amyklä: sie hiessen Phaënna und Kleta, und ihr Cult sollte von dem mythischen Eponymos des Landes, Lakedämon, gestiftet, also uralt sein. Paus. III, 18, 4. Und so liessen sich noch manche Notizen aus andern Orten zusammenbringen, um zu beweisen, dass der Cultus der Chariten weit verbreitet gewesen sei. Uns mag die Angabe genügen, dass Herodot, II, 50, sie für altpelasgische Gottheiten, erklärt, deren Namen nicht, wie die der meisten andern Gottheiten, aus der Fremde — er meint aus Aegypten — den Griechen zugekommen seien. Der Name Charites ist nun aber von so allgemeiner Bedeutung, dass er eigentlich für alle Göttinnen passen würde, die man als huldreiche Geberinnen guter Gaben anrief. Es ist aber keinem Zweifel unterworfen, dass dabei ursprünglich vorzugsweise an den Segen der Natur gedacht wurde, dessen der Mensch zum Gedeihen und Wohlsein bedarf, worauf auch ihre häufig vorkommende Verbindung mit den Horen deutet.[1]) Nahm nun Eurynome, nach der früher über

[1]) Wie in dem athenischen Ephebeneide mit der Thallo. Der Thron des

sie vorgetragenen Ansicht, in einer später verschollenen Mythologie etwa die gleiche Stellung ein, wie Tethys oder Rhea in der herkömmlichen, so ist es auch nicht befremdlich, sie als die Mutter der in dieser allgemeinen Bedeutung gefassten Huldgöttinnen zu finden. Die Namen der einzelnen aber, die die Theogonie angiebt, weisen auf eine schon beschränkte und aus dem physischen Gebiet in das geistige und ethische übergetragene Bedeutung, die denn auch in der poetischen Mythologie vorzugsweise ins Auge gefasst wird, während als Geberinnen des Natursegens andere Göttinnen gedacht werden. Und damit hängt es denn auch zusammen, dass statt der Abstammung vom Zeus und der Eurynome den Chariten diese oder jene andere zugeschrieben wird, und dass sie namentlich häufig der Aphrodite zugesellt werden. Die beiden Verse 910. 911, welche den Liebreiz rühmen, der aus den schönblickenden Augen der Huldinnen strahlt, sind nicht nur sehr entbehrlich, sondern auch wegen des schwer begreiflichen Imperfects *εἴβετο* in dem ersten anstössig. Diesen hat Gerhard für einen Zusatz des Diaskeuasten, den andern für einen Zusatz des Interpolators erklärt. Ohne uns auf diese gewiss sehr feine Unterscheidung einzulassen sind wir nicht abgeneigt, beide als unecht zu streichen, wie es auch Köchly gethan hat, dessen Sinn wir vielleicht treffen, wenn wir annehmen, dass sie von demselben Pentadenmacher herrühren, der auch vorher aus den Triaden der Urtheogonie Pentaden gemacht hat, weiterhin aber freilich sein Unternehmen aufgegeben zu haben scheint: wenigstens hat K. seine Spur nicht weiter verfolgt. Hermann hat übrigens die beiden Verse, eben aus Vorliebe für die Pentaden, unangetastet gelassen, wie er uns denn auch nachher bis zum letzten Verse der ganzen Theogonie lauter Pentaden aufzuzeigen beflissen gewesen ist.

Die vierte Gattin des Zeus ist Demeter, mit welcher er die Tochter Persephone erzeugt. Der Begriff der Demeter ist allgemein anerkannt, als der Gottheit, welcher die Menschen die Feldfrucht zu verdanken haben. Sie hat deren Anbau gelehrt, sie waltet über ihrem Gedeihen: wir können sie also als Göttin des Ackerbaues bezeichnen, und es liegt deswegen nahe, sie auch als eine mütterliche Erdgöttin, freilich nur in dieser speciellen Beziehung auf den Ackerbau, anzusehn. So haben es die Alten grossentheils gethan, und demgemäss auch den ersten Theil ihres Namens für eine Nebenform statt *γῆ* gehalten. Auch die Neueren sind meistens dieser Ansicht zugethan, obgleich ihr sehr triftige Be-

---

Zeus zu Olympia war mit den Bildern der Horen und Chariten geziert, Pausan. V, 4, 2, ebenso der Kranz der Hera im Tempel zu Argos, II, 17, 4.

denken entgegenstehen, wie längst von gründlichen Etymologen bemerkt worden ist.[1]) In Platons Zeitalter hat gewiss Niemand an *δῆ* für *γῆ* gedacht, wie aus dem Kratylos p. 404 erhellt. Denn unmöglich würde dann Jemand darauf haben verfallen können, *Δημήτηρ* für = *διδοῦσα ὡς μήτηρ* zu erklären. Und auch späterhin versuchte man gar weit von *δῆ* = *γῆ* abliegende Etymologien[2]), wie z. B. von *δηά*, was als kretische Benennung der Gerste angegeben wird, die man als die älteste Getraideart ansah. Es ist aber wol nichts anderes als *ζέα*, welches mit dem skr. *javas*, Gerste, Getraide, zusammenhängt.[3]) Ein orphischer Dichter erklärte *Δημήτηρ* für *Διὸς μήτηρ*, wie die von Proclus zu Platons Kratylos S. 96 angeführten Verse erkennen lassen:

Ῥείη τὸ πρὶν ἐοῦσα ἐπεὶ Διὸς ἔπλετο μήτηρ
Δημήτηρ γέγονεν.[4])

woraus wenigstens erhellt, dass er das *Δη* als gleichen Stammes mit *Δεύς*, *Διεύς*, *Ζεύς* angesehen habe. Und sollte denn das zu verwerfen sein?[5]) *Δέα* wird ja nicht blos als tyrrhenisch, vom Hesychius, bezeichnet (wobei denn wol eher an die Mundart irgend eines pelasgischen Stammes, dergleichen sich hier und da in griechischen Ländern lange erhielten, als an das lateinische *dea* zu denken ist), sondern es wird auch als dorisch, d. h. in irgend einer der verschiedenen Varietäten dieses Dialektes vorkommend bezeugt. Wie dem nun auch sein möge, soviel wenigstens scheint mir gewiss, dass die am meisten verbreitete Meinung, *Δημήτηρ* sei = *Γημήτηρ*, gerade den geringsten Anspruch auf Berücksichtigung hat.

Der Name der Tochter *Περσεφόνη* — bei Homer nur in der er-

---

[1]) S. Ahrens dial. dor. p. 80.

[2]) S. Orion, Etym. p. 46 u. Et. M. 263, 50.

[3]) Curtius, gr. Etym. S. 551. Vgl. Kuhn, d. Herabkunft des Feuers S. 98.

[4]) Vgl. Lobeck. Aglaoph p. 537.

[5]) Auch Grassmann, die ital. Götternamen, in der Kuhnschen Zeitschr. XVI 1866, S. 161 meint, dass, wie ital. Dia, so auch *Δηώ* und *Δημήτηρ* zu diesem Stamme gehöre. Dabei mag Ioann. Diac. erwähnt werden, p. 577, 14: *Δημήτηρ δὲ λέγεται ὡς Δηὼ μήτηρ οὖσα.* Die Ansicht über *Δηώ*, welche u. a. Voss hegt, zum Hymn. auf Demet. S. 23, der Name komme von *δήειν* und bedeute eine die finden wird, wird wol nicht allzuviele Liebhaber finden.

[6]) Die Etymologen, welche gegen die Zusammenstellung von *deus* mit *θεός* protestiren, brauchen nicht zu befürchten, dass wenn Einer sagt, *Δημήτηρ* sei gleichbedeutend mit *θεὰ μήτηρ*, er damit auch die etymologische Gleichheit von *Δέα* und *θεά* behaupten wolle. Wenn man aber bedenkt, dass die Götternamen bei weitem zum grössten Theil aus einer frühesten Vorzeit stammen, wo das Griechische sich noch gar nicht als eine besondere Sprache aus der verwandten Familie heraus entwickelt hatte, der wird auch die Möglichkeit zugeben müssen, dass besonders in solchen Namen sich manche Bildungen erhalten haben, die in der spätern schon individueller ausgebildeten Griechensprache nicht weiter vorkommen.

weiterten Form *Περσεφόνεια* — lässt sich schwerlich befriedigender ableiten, als von *πέρθω* und *φονή*. Er bezeichnet also eine Todesgöttin, wie ja Persephone auch als Aïdes Gattin die Herrscherin des Todtenreiches ist. Als Tochter der Demeter aber muss sie nothwendig auch in Beziehung zu der Erdfrucht gedacht werden, und dann wol ursprünglich nicht sowohl auf deren Wachsen und Gedeihen, als auf ihr Absterben, wonach die Samen in der Erde gleichsam als Todte begraben liegen, bis seiner Zeit ein neues Leben aus ihnen hervorspriesst, wie es der lateinische Name *Proserpina*, von *proserpere*, wenn gleich eigentlich nur eine Latinisirung des unverstandenen griechischen [1]), doch ganz treffend ausdrückt. In Homers Mythologie tritt nur die eine Seite der Persephone, als Todesgöttin und Unterweltskönigin, hervor: Tochter der Demeter nennt er sie nicht ausdrücklich; indessen da er doch Demeter als Gattin, Persephone als Tochter des Zeus kennt, so ist kein Grund zu bezweifeln, dass er nicht auch Demeter als ihre Mutter gekannt haben sollte. Den Raub der Persephone erwähnt er ebenfalls nicht. Dieser Mythus, von dem der homeridische Hymnus auf Demeter ausführlich berichtet, ist übrigens so allbekannt und seine Bedeutung so klar, dass darüber mehr zu sagen vollkommen überflüssig sein würde.

Ueber Mnemosyne, die fünfte der Zeusgemalinnen, habe ich früher gesprochen, und sie als Personification des in der Natur wirksamen Principes des Beharrens bei den einmal bestehenden Formen bezeichnet, vermöge dessen auch das Vergangene nicht vergessen sondern in gleicher Form reproducirt wird. Wie nun aber die Natur sich immer des Vergangenen eingedenk erweist, so erweist sich auch im Geiste denkender Wesen die Tendenz, das Vergangene in der Erinnerung fort und fort zu bewahren und durch Ueberlieferung zu erhalten, und so wird denn Mnemosyne, als Göttin des Gedächtnisses und der Erinnerung, schicklich zur Mutter der Musen, insofern Wesen und Beruf dieser vorzugsweise als Ueberlieferung der Kunde vergangener Dinge und deren Erhaltung im Andenken der Menschen gefasst wird. Vorzugsweise, sage ich: denn allerdings ist ihr Begriff darauf nicht beschränkt geblieben, wie schon die Neunzahl und die Namen der einzelnen, die wir im Proömium der Theogonie zuerst(?) finden [2]), erkennen lassen.

---

[1]) Vgl. Usener im N. Rhein. Mus. 1867 S. 435.

[2]) Nach Varro bei Augustin. de doctr. Christ. II, 17 (in der Bipontina des Varro p. 359) hat nämlich Hesiod zuerst den Musen,deren Zahl durch einen blossen Zufall von drei auf neun erhöht sein soll, ihre Namen beigelegt, wobei denn

Diese Namen übrigens, die im Allgemeinen auf die verschiedenen Arten geistiger Thätigkeit und Production deuten, sind im Einzelnen nicht alle mit gleicher Bestimmtheit auszulegen, und so sind denn auch bei den Alten selbst die Ansichten darüber nicht ganz übereinstimmend. Den Gesammtnamen *Μοῦσαι* deutet man wol am sichersten als die Sinnenden, von einem Stamme, auf den auch *μνάομαι* und *Μνημοσύνη* zurückzuführen sind.[1]) Dass übrigens neben dieser theogonischen Angabe über Abkunft, Zahl und Namen der Musen auch noch andere, und zwar nicht wenige, vorkommen, ist bekannt und leicht begreiflich. Specieller aber darüber zu handeln ist hier nicht der Ort.

Die sechste Gemalin, Leto, hat im Cultus und in der Mythologie eine höhere Stellung, als alle vorher genannten, und wird der Hera fast gleich gestellt, ja von späteren Mythendeutern selbst als eigentlich identisch mit ihr angesehn.[2]) Der Sohn, den sie dem Zeus gebiert, Apollon, steht unter allen Göttern dem Vater am nächsten, und auch die Tochter, Artemis, hat eine so ausgebreitete Wirksamkeit und so weit verbreitete Verehrung, wie nicht viele andere Göttinnen. Leto selbst aber, obgleich sie auch im griechischen Festlande keineswegs ohne Culte und Heiligthümer war, wurde doch vorzugsweise auf den Inseln, auf Delos, Rhodos, Kreta, und in Kleinasien, namentlich in Lykien verehrt.[3]) Dass in den Mythen und im Culte auch der beiden Kinder der Leto sehr viele Elemente vorderasiatischer Religion mit Elementen der Hellenen des Festlandes vermischt sind, kann keinem Forscher verborgen bleiben, und so ist es sehr wahrscheinlich, dass auch Leto, als Mutter dieser beiden, ursprünglich in den Kreis vorderasiatischer Mythologie gehöre, und dass ihr Name nicht eigentlich griechisch im engeren Sinne, obgleich allerdings einer dem Griechischen nah verwandten Mundart angehörig sei. Die meisten unter den Alten leiteten ihn unbedenklich von *λήθω* (*λανθάνω*) ab, und erklärten Leto für eine Gottheit der verbergenden, verhüllenden Nacht; von neueren Etymologen ist Einspruch dagegen erhoben, weil die Vertauschung der Aspirata mit der Tenuis den Lautgesetzen der griechi-

---

wol nur an das Proömium zu denken sein wird. Die Neunzahl, doch ohne Namen, hat bekanntlich auch die Odyssee, aber in dem jüngeren Schlusstheil, XXIV, 60.

[1]) S. Curtius gr. Etymol. S. 280.

[2]) Plutarch. fr. de Daedal. c. 3, wo von dem mit dem Cult der Hera verbundenen Culte der *Λητὼ Μυχία* oder *Νυχία* am Kithäron die Rede ist: *ἔνιοι δὲ τὴν Ἥραν αὐτὴν ἐκεῖ τῷ Διὶ λάθρα συνοῦσαν καὶ λανθάνουσαν οὕτω Λητώ φασιν Νυχίαν προσηγορεῦσθαι.*

[3]) Vgl. Spanheim zu Kallimach. h. in Del. v. 326. Welcker, Götterl. II S. 338. 344.

schen Sprache nicht entspreche. Und allerdings gegen diejenigen, welche *Λητώ* als eine innerhalb der griechischen Sprache aus *λήθω* gebildete Ableitung ansehn, mag der Einspruch triftig sein; dass aber der Name dessen ungeachtet doch von demselben Stamme wie das Verbum entsprungen sein könne, zeigt ja schon die Vergleichung von *λήθειν* mit *latere*, *πύθειν* mit *putere*, *παθεῖν* mit *pati.*[1]) Und so dürfte denn die oben über *Δημήτηρ* als *Δέα μήτηρ* gemachte Bemerkung auch hier Anwendung finden. Mit Gewissheit freilich lässt sich nichts hierüber ausmachen[2]); gewiss scheint nur soviel, dass der theogonische Dichter sich die Leto als eine nächtliche Gottheit gedacht haben müsse, weil er sie zur Schwester der Asterie macht, welche doch wol nur auf die *ἄστρων νυκτερῶν ὁμήγυρις* gedeutet werden kann, und aus dem Epitheton der dunkelgewandigen, *κυανόπεπλος*, welches er ihr v. 406, und nur ihr giebt. Die übrigen ihr dort beigelegten Prädicate, *μείλιχος*, *ἤπιος*, *ἀγανός*, erinnern uns an den Namen, mit welchem, und zwar nicht blos bei Dichtern, die Nacht bezeichnet wird, *Εὐφρόνη*, die Wohlwollende, indem man dabei an die erquickenden, wohlthätigen Wirkungen der ruhigen Nachtstille dachte, welche nach der Hitze des Tages labende Kühlung, nach den Mühen und Beschwerden den lindernden Schlummer, *πόνων ἀδαῆ καὶ ἀλγεων* nach Sophokles, den Menschen gewährt. Den milden, wohlwollenden, erbarmungsreichen Charakter der Leto bezeugt auch Platon im Kratylos p. 406 A. — Wie nun, nach der Ansicht der Alten, die Dunkelheit das Licht gebiert, worüber oben zu v. 124 gesprochen ist, so gebiert auch die freundliche und wohlthätige Leto die wohlthätigen und segensreichen Lichtgottheiten Apollon und Artemis. Denn dass diese beiden auch als Gottheiten des Sonnenlichts und des Mondlichts gedacht worden sind, unterliegt keinem Zweifel, wenn wir auch nicht mit Bestimmtheit nachzuweisen vermögen, wie man sich ihr Verhältniss zu den beiden Himmelskörpern eigentlich vorgestellt habe. Dass in der ausgebildeten griechischen Mythologie Apollon nicht = Helios, Artemis nicht = Selene sei, ist freilich sonnenklar. Apollon ist vielmehr der Gott, von welchem Licht und Wärme mit ihren belebenden und wohlthätigen Wirkungen ausgehen: er verscheucht die

---

[1]) Ich will doch nicht unterlassen aufmerksam darauf zu machen, dass auch der Name der Göttin von Manchen, nicht von Barbaren, sondern von Nichtattikern (*ξένοις*) *Ληθώ* gesprochen zu sein scheint, nach Plato Cratyl. p. 406 A.

[2]) Man hat auch an das lykische aus Inschriften bekannte Wort *lada* gedacht, welches Gattin bedeute. Was sich dagegen erinnern lässt, ist von Welcker Götterl. I S. 608 genügend auseinandergesetzt.

Finsterniss, und so auch was dieser verwandt ist, das Schmutzige und Unreine, er besiegt den unholden Winter mit seiner Kälte und sonstigen Unbilden, er fördert mit wohlthätiger Wärme das Wohlbefinden und Gedeihen aller Creatur; er kann aber auch, wo er zürnt, statt wohlthätig und belebend, durch sengende Hitze und dörrende Glut verderblich und tödtlich wirken. Daher ist sein Wesen und Wirken dem des Helios nah verwandt, aber er ist in der ausgebildeten Mythologie nicht Helios selbst, und ganz besonders gehört zu seinem unterscheidenden eigenthümlichen Wesen die Wendung seiner Wirksamkeit von dem physischen Gebiete in das ethische, so dass er zum Gott der geistigen und sittlichen Klarheit, Reinheit und Erhebung, und somit der Ordnung und Gesetzlichkeit auch im menschlichen Leben und zum Offenbarer der ewigen Gesetze des göttlichen Rechtes durch den Mund von ihm erleuchteter Menschen, endlich zum Vorsteher wird der das Leben der Menschen erheiternden und schmückenden Künste, die von den Musen unter seiner Führung geübt werden. Sein Name, in der älteren Form Ἀπέλλων, bezeichnet ihn als Abwehrer des Uebels; in Ἀπόλλων umgelautet liess er sich als Vertilger erklären, offenbar nur in specieller Beziehung auf solche, denen er zürnte.[1])

Seine Schwester Artemis ist zunächst zu betrachten als eine Personification des feuchten, nährenden, vegetativen Principes, welches sowohl in der Erde und den Gewässern als auch namentlich in der Luft wirksam ist, und weil nun der Mond dieses Princip, insofern es der Luft angehört, gleichsam als Heerd und Centralpunkt desselben in sich zu tragen schien, ist Artemis auch Mondgöttin, aber doch mehr als dies. Wir können sagen, das göttliche Numen, dessen eine und sichtbarste Erscheinung im Monde sich zeigt, wird in der Artemis als persönliche Gottheit dargestellt; aber diese ist nicht auf den Mond beschränkt, ihre Wirksamkeit ist so umfassend und vielseitig, wie die des Principes, welches sie vertritt, so dass sie sich mit den Gebieten anderer Gottheiten, hellenischer, wie der Hera und auch der Athene, und fremder, wie der Bendis und Anahitis, mannichfach berührt, und dass die Gestalt der Artemis, je nachdem diese oder jene Seite derselben vorzugsweise ins Auge gefasst wird, die mannichfaltigsten Formen darbietet, von der leichgeschürzten jungfräulichen Jägerin zu der vielbrüstigen mütterlichen Matrone. Zur Schwester des Apollon ist sie ohne Zweifel von denen gemacht, die sich ihr Wesen mit dem des Mondes, wie das

---

[1]) Vgl. Op. ac. I p. 336f.

des Apollon mit dem der Sonne in nächster Verbindung dachten, oder auch sie geradezu zur Mondgöttin wie jenen zum Sonnengott machten. Dass aber dieses geschwisterliche Verhältniss keineswegs überall und allgemein angenommen ward, braucht für den, der mit der Beschaffenheit der griechischen Mythologie nicht ganz unbekannt ist, kaum bemerkt zu werden. Der Name Ἄρτεμις, wenn er wirklich und ursprünglich griechisch ist, könnte die Göttin als die Unverletzte, Kräftige, auch vielleicht als die Jungfräuliche zu bezeichnen scheinen; doch ist das sehr unsicher, und die Alten haben ganz andere, zum Theil auf ersonnenen Etymologien gegründete Deutungen versucht.

Endlich die letzte der Gemalinnen des Zeus, Here, ist diejenige, welche der herkömmlichen und allgemein gültigen Mythologie gemäss, nicht, wie die sechs vorher genannten, nur auf kürzere Frist mit ihm vermält und dann, nachdem der Zweck der Vermälung erfüllt, wieder entlassen wurde, sondern die in fester und daurender Ehe mit ihm verbunden bleibt, was denn auch, wie schon oben bemerkt worden, der Grund ist, weswegen der theogonische Dichter, abweichend vom Homer und Anderen, den Zeus sich mit ihr zuletzt vermälen lässt. Der Name Hera gestattet keinen Schluss auf die Bedeutung der Göttin, denn die von Einigen vorgetragene Meinung, dass er mit ἔρα, Erde, zusammhänge, hat ebensowenig Anspruch auf Wahrscheinlichkeit, als die andere, die ihn mit ἀήρ zusammenbringt. Die Vergleichung mit dem lateinischen *hĕra* liegt sehr nahe, dürfte aber doch vor strengerer etymologischer Prüfung kaum bestehen können. Ich möchte Ἥρα am liebsten als eine Femininform zu ἥρως betrachten, was nach Curtius, gr. Et. S. 519, mit skr. *vîra-s*, lat. *vir* verwandt, in der alten Sprache aber, wie noch bei Homer, die allgemeine Benennung eines tüchtigen Ehrenmannes ist, vorzugsweise aber doch von den Fürsten nnd Edlen gebraucht wird. Demnach würde Hera etwa die hohe Frau bedeuten, und sich so im Gebrauche erhalten haben als Name der erhabensten aller Frauen, der Gattin des höchsten Gottes, und weiter eben nichts als diese ihre Stellung bezeichnen. Ursprünglich freilich ist sie gewiss ebensowenig als ihr Gatte ohne physische Bedeutung gedacht worden, was auch manche Züge in den Mythen von ihr zeigen können. Aber während einige von diesen sie als Göttin der unteren Luft, im Gegensatz gegen den Aether, erkennen lassen, giebt es andere, wo vielmehr die Deutung auf eine Erdgöttin näher liegt. Der Götterglaube der Griechen war von der Art, dass er ohne Anstoss sie bald so bald anders zu denken gestattete. Abgesehen aber von aller Naturbedeutung galt

Hera, die höchste Ehegattin, auch als Ehegöttin, d. h. als die Vorsteherin und Schirmerin des ehelichen Zusammenlebens, und dies ist denn auch wol der Grund, weswegen ihr die Ilithyia, die Geburtsgöttin, zur Tochter gegeben ward. Allgemein angenommen war dies jedoch keineswegs, was denn auch nicht befremden kann.[1]) — Hebe, die Göttin jugendlicher Blüte und Rüstigkeit, gehört mehr dem Bereich der Poesie als der Religion an. Sie zählt nicht zu den altherkömmlichen und allgemein verehrten Gottheiten, sondern ist die poetische Personification einer göttlichen Eigenschaft, der unvergänglichen Lebenskraft und Frische, die den Unsterblichen beiwohnt, und vom Zeus oder mit seiner Genehmigung auch Sterblichen verliehen werden kann, die dadurch unter die Götter aufgenommen und *ἀθάνατοι καὶ ἀγήρῳ ἤματα πάντα* werden. Daher heisst Hebe ganz schicklich die Haustochter des höchsten Paares der Unsterblichen, und bei den Göttermalen ist sie es, die den Tischgenossen den Nektar[2]), d. h. den Unsterblichkeitstrank einschenkt. Einem der unter die Götter aufgenommenen Sterblichen aber wurde sie besonders als Gemalin zugesellt, dem Herakles, mit welchem gemeinschaftlich sie denn auch zu Athen einen Altar hatte, in dem Gymnasium am Kynosarges[3]), wo sie ohne Zweifel wol auch von den dort ihre Uebungen haltenden Epheben mit dem Herakles gemeinschaftlich verehrt wurde. Zu Phlius hatte sie ein Heiligthum, wo sie in älterer Zeit unter dem Namen Ganymede angerufen ward, und welches grosser Verehrung genoss, auch als Zufluchtsort für Schutzflehende.[4]) Auch unter dem Namen Dia wurde sie in Phlius und in Sikyon veehrt[5]): h. h. es gab an diesen beiden Orten einen alten Cultus von Göttinnen, die man für gleichbedeutend mit der Hebe erklären zu können meinte.

Ueber Ares findet sich anderswo die Fabel, dass Hera, zürnend wegen der ohne sie vom Zeus gebornen Athene, auch ihrerseits ohne den Zeus, kraft einer wunderbaren Blume geschwängert, Mutter geworden und jenen Sohn geboren habe. Ares ist Kriegsgott, wie auch Athene Göttin des Krieges; aber während diese den besonnenen Kriegsmuth und die vernünftige Tapferkeit darstellt, lebt in jenem vielmehr die rohe Kampfbegier und wilde Streitlust. Ursprünglich aber war gewiss auch er nicht ohne Naturbedeutung, und wie in Athene, als Na-

[1]) Vgl. Preller, Myth. I S. 401 f.

[2]) Wol von dem Stamme *κτα* (*ἔκταν*) und der Negation *νέ = νή*. Vgl. indessen Hemsterhuis zu Lenneps Etymol. p. 600 und Kuhn, d. Herabkunft des Feuers p. 175.

[3]) Pausan. I, 19, 3. [4]) Ders. II, 12,4. 13,3. [5]) Strab. VIII p. 382 extr.

turgöttin, die Natur des heiteren klaren Aethers, so in ihm die der trüben von Stürmen und Wettern erregten Atmosphäre. Und so ist denn auch Hera, als Göttin der unteren Luft, die passende Mutter für ihn: Zeus selbst bezeugt, Il. V, 892, dass er deren Sinn habe und ihm darum zuwider sei, während die ihm selber ähnliche Athene sein Lieblingskind ist. Ob der Name Ἄρης den feindseligen Verderber, oder blos den starken, kräftigen bedeute, lässt sich streiten.

Ueber die drei Verse von der Geburt der Athene, 924 — 926, und ihre muthmassliche frühere Stelle nach v. 899 ist oben gesprochen. Die drei folgenden, 927 — 929, über die vaterlose Geburt des Hephästos von der Hera, deuten das Motiv, welches Hera dazu bewogen, nur ganz kurz an in v. 928, der sich zwischen den beiden andern als Parenthese ausnimmt, und von Gerhard S. 124 als Zusatz des Interpolators bezeichnet wird. Köchly S. 26 hat ihn nicht beanstandet: natürlich, weil er dann eine Triade weniger hätte. Lassen wir sie ihm also, und begnügen uns mit der Bemerkung, dass die vaterlose Geburt des Hephästos dem Homer unbekannt ist. Denn Il. I, 578 nennt Hephästos den Zeus seinen Vater, und Od. VIII, 312 spricht er von seinen beiden Eltern. Er ist ursprünglich ohne allen Zweifel nur Gott des irdischen Feuers, welches zu seiner Entstehung und Erhaltung der Luft bedarf: daher ist er Sohn der Luftgöttin Hera. Freilich hätte ihm auch so der Aethergott Zeus sehr füglich zum Vater gegeben werden können, wie es denn in der homerischen Mythologie auch geschehen ist. Die andere Version, wonach er ohne Zuthun des Zeus geboren wird, verräth, meiner Meinung nach, eine jüngere Zeit, wo die Naturbedeutung des Zeus dem Bewusstsein bereits entschwunden war. Aber die Bedeutung des Hephästos wurde dagegen auch von Späteren über den Begriff des irdischen Feuers hinaus zu dem des elementaren, himmlischen Feuers gesteigert, der Quelle alles Lebens, in welchem Sinne er denn auch zum Erzeuger des Apollon, des πατρῷος der Athener, gemacht werden konnte.[1]) Den Namen Ἥφαιστος haben die Alten von ἅπτεσθαι (ἀπὸ τοῦ ἧφθαι, sagt Cornutus c. 19) abgeleitet; die Neueren haben zum Theil beigestimmt, zum Theil sich nach andern Etymologien umgesehn, und dann, wie sich voraussehn liess, sich auch nach Indien gewandt[2]), wohin ihnen zu folgen wir einstweilen keinen Drang spüren.

---

[1]) S. Cic. de N. D. III, 22.

[2]) Vgl. Pictet, Orig. Indo-Europ. II p. 679 und Kuhn's Zeitschr. II S. 314. V, 214. X, 357.

Mit v. 930 beginnt der Bericht über die Vermälungen anderer Götter mit Göttinnen. Zuerst des Poseidon mit der Amphitrite, die wir oben v. 243 unter den funfzig Töchtern des Nereus gefunden haben. Der Name deutet auf die Strömungen des Meeres um Küsten und Inseln; Hesychius führt *τριτώ* als gleichbedeutend mit *ῥεῦμα* auf, was auf ein freilich sonst nicht nachweisbares Verbum *τρίω* = *ῥέω* zuzückführt, woher denn auch der Sohn Triton seinen Namen hat. Der Vater wird hier nur mit seinem gewöhnlichen Beinamen *Ἐννοσίγαιος*, der Erderschütterer, genannt. Ueber seinen eigentlichen Namen, *Ποσειδῶν, Ποσειδέων, Ποσειδάων*, dorisch *Ποτιδάν, Ποτιδᾶς*, mag beiläufig bemerkt werden, dass der letzte Theil desselben von gleichem Stamme mit *Ζεύς*, d. h. *Διεύς*, auch *Δεύς* und *Δάν* ist, also den Gott bedeutet, in dem ersten Theil aber schon die Alten denselben Stamm erkannt haben, von welchem *πόω, πέπωκα, πόσις* herkommen [1]), so dass Poseidon, dem Namen nach, vielmehr den Gott der tränkenden und trinkbaren, als der salzigen Gewässer bezeichnet.

Die v. 933 aufgeführte Verbindung des Ares mit der Aphrodite ist dem theogonischen Dichter offenbar eine wirkliche Ehe, kein blosses Liebesverhältniss, wie es die Odyssee in der launigen und etwas frivolen Erzählung darstellt, wo der mit Aphroditen buhlende Kriegsgott von deren Gatten, dem Hephästos, in flagranti ertappt wird. Uebrigens weiss bekanntlich auch die Ilias nichts von einer Ehe zwischen Hephästos und Aphrodite, sondern giebt, ebenso wie die Theogonie v. 945, jenem eine Charis zur Gattin. Sie erwähnt freilich auch von einer Ehe zwischen Ares und Aphrodite nichts; doch deutet allerdings Il. XXI, 416, wo Aphrodite den verwundeten Ares aus der Götterschlacht führt, auf ein näheres Verhältniss zwischen beiden, und alte Erklärer haben daraus auch auf eine *συμβίωσις*, also eine Ehe geschlossen. *Δεῖμος* und *Φόβος* sind Söhne des Ares auch bei Homer.[2]) Spätere haben sie zum Theil zu Wagenpferden des Gottes gemacht.[3]) Die Tochter Harmonia aber, von der Homer nichts weiss, gehört einem mythologischen System an, nach welchem aus Streit und Zuneigung die Verbindung der elementaren Stoffe zur wohlgefügten Verbindung hervorging, ähnlich wie bei Empedokles aus *Νεῖκος* und *Φιλία*, die

---

[1]) Vgl. Cornut. c. 4 mit den Anmk. bei Osann p. 239, u. die ausführliche Abhandlung von Ahrens im Philolog. Bd. XXIII.

[2]) *Φόβος* wird Il. XIII, 299 ausdrücklich so genannt, woraus sich dasselbe auch für den IV, 440 mit ihm zusammen genannten *Δεῖμος* ergiebt.

[3]) Quintus Sm. VIII, 242, und vor ihm Antimachus. Vgl. Lehrs de Aristarch. p. 181(179) und Spitzner zu Il. XV, 119.

von diesem auch wirklich mit den mythologischen Namen *Ἄρης* und *Ἀφροδίτη* genannt wurden.[1]) Harmonia wurde, wie es scheint, in Theben als Schutzgöttin des Staates geehrt[2]), vielleicht in der geschichtlichen Zeit nur als Heroine, wie ihr Gatte Kadmos als Heros[3]), und wie so häufig auch sonst Gottheiten eines älteren Glaubens von den Späteren zu Heroen herabgesetzt worden sind. Jener ältere Glaube gehörte denn ohne Zweifel den alten, nachher von den Böotern überwundenen Kadmeern an, denen Kadmos gewiss nicht ein aus dem Morgenlande gekommener Ansiedler, wofür ihn Spätere angesehn haben, sondern eine göttliche Person war von bedeutender Wirksamkeit bei der anfänglichen Einrichtung und Ordnung der Welt, wie denn auch der Name, von *κάζω*, zu erklären ist.[4]) Von gleichem Stamme ist *Κόσμος*, mit welchem Titel die Kreter ihre obersten Magistrate benannten.

Hierauf folgt, v. 938—944, Aufzählung der ausserehelichen Zeugungen des Zeus. Zuerst gebiert ihm Maia, die Tochter des Atlas, den Hermes. Ihr Name bezeichnet schwerlich etwas anderes, als die Mütterlichkeit, also eine Eigenschaft, die vielen andern Göttinnen ebenfalls beiwohnt. In dem homeridischen Hymnus auf Hermes heisst sie v. 244 *νύμφη οὐρείη*, und als eine Göttin untergeordneten Ranges sieht auch der Mythus sie an, der sie nur zur Geliebten des Zeus macht, sie aber von der Zahl seiner eigentlichen Gemalinnen ausschliesst. Das Lokal, wo Zeus sie umarmt und wo sie nachher den Hermes gebiert, ist auf dem arkadischen Kyllene. Wir haben sie also als eine speciell arkadische Gottheit anzusehn, und wenn sie Tochter des Atlas heisst, so müssen wir uns erinnern, dass auch dieser ein alter Herrscher Arkadiens genannt wird und daher als eine ursprünglich der arkadischen Göttersage eigenthümlich angehörige Person zu betrachten ist. Das Verhältniss übrigens der Maia zu den Pleiaden, denen sie als Schwester zugesellt wird, und weshalb diese alle als Töchter des Atlas angesehn worden, liegt uns zu ferne, als dass wir jetzt darauf eingehen könnten.[5]) Halten

---

[1]) S. Karsten Empedocl. p. 347 und die Vergleichung des Mythus von der Harmonia mit der empedokleischen Lehre bei Ps. Plutarch de vit. et poes. Hom. p. 328 ed. Gal. Auch Heraclit. Alleg. p. 494 Gal. — Bei den Delphern wurde auch Aphrodite als Gottheit liebender Vereinigung mit einem verwandten Namen *Ἅρμα* genannt. Plutarch. Amator. c. 23.

[2]) Plutarch. Pelop. c. 19. [3]) Pausan. IX, 12, 3.

[4]) Etym. M. p. 532, 12. Eustath. ad Il. v. 487, 33. — Im Allg. vgl. O. Müller, Prolegom. p. 146ff., dem ich im Wesentlichen mich völlig anschliesse, ohne indessen zu verkennen, dass wirklich nicht wenige Spuren einen bedeutenden Einfluss phönicischer Ansiedler in Theben erkennen lassen, so wenig Gewicht ich auch auf die semitische Etymologie des Namens Kadmos lege.

[5]) Ebenso eine Berücksichtigung der Italischen Göttin Maia = Bona Dea, de-

wir uns jetzt blos an den Namen Maia, Mutter, und betrachten sie als eine arkadische Gottheit, so liegt es nahe, sie auch vorzugsweise in Beziehung auf die arkadischen Lebensverhältnisse als die mütterliche Geberin und Fürsorgerin zu denken, welche auf den Bergen und Triften die Heerden ihrer Verehrer nährt und gedeihen lässt. Und so finden wir denn auch ihren Sohn Hermes oben v. 444 als denjenigen bezeichnet, welcher im Verein mit der Hekate den Heerden Gedeihen gewährt. Erschöpft freilich ist sein Begriff damit nicht, und wenn man all die mannichfaltigen Attribute und Functionen ins Auge fasst, die ihm in der Mythologie und im Cultus der verschiedenen griechischen Landschaften beigelegt werden, so dringt sich die Erkenntniss auf, dass er ursprünglich als ein Gott von sehr allgemeiner und vielumfassender Wirksamkeit angesehen sein müsse. Zur Erklärung seines eigentlichen Begriffs müssen wir davon ausgehn, dass er vorzugsweise als Bote oder Diener des Zeus, öfters auch der Götter im Allgemeinen bezeichnet wird, wie ihn auch in der vorliegenden Stelle der Dichter *θεῶν κήρυκα* nennt. Zeus also, und oft auch andere der oberen Götter bedienen sich, wenn sie nicht selbst und unmittelbar handelnd einschreiten, seiner vermittelnden Thätigkeit, und zwar nicht blos um den Menschen dies oder jenes zu verkünden, sondern überhaupt zu jeder Art von Vermittelung der von ihnen auf die Menschen und auf die irdischen Dinge auszuübenden Wirksamkeit. Zuerst freilich, und ursprünglich wol allein, ward er in diesem Verhältniss zum Zeus gedacht, gleichsam als ein Untergott, der auf Erden zu vollstrecken hat was der Vater im Himmel ihm aufträgt: und so weit und umfassend die Wirksamkeit des Zeus ist, ebenso weit und umfassend ist auch die Thätigkeit, in welcher sich Hermes ihm dienstbar und den Menschen hülfreich erweist. Darum heisst er *διάκτορος*[1]) (oder *διάκονος*), der rüstige Diener, *ἐριούνιος*, der sehr Hülfreiche, *ἀκάκητα*, der Heilbringer: er ist es, *ὅς πάντων ἔργοισι χάριν καὶ κῦδος ὀπάζει* (Hom. Od. XV, 318), er ist es, der am liebsten mit den Menschen verkehrt und sich ihnen freundlich erweist (Il. XXIV, 334), ihm verdanken es die Menschen, wenn ihnen ein Gewinn zufällt (*κερδῷος Ἑρμῆς*), er mehrt ihnen also auch die Heerden (Theog. v. 444), er schützt und

---

ren Namen Grassmann in d. Kuhnschen Zeitschr. XVI S. 168 mit magnus, maior zusammenstellt, und als die Grosse deutet, wogegen sich nichts einwenden lässt.

[1]) Ich halte Buttmanns Erklärung dieses Wortes, Lexil. I S. 217 ff., trotz mancher dagegen erhobenen Einwendungen, immer noch für die richtigste. Auch Curtius, Etym. S. 587, findet sie nicht verwerflich. — Ueber *ἀκ-άκητα*, von *ἀκέομαι*, findet jetzt wol keine Verschiedenheit der Ansichten mehr statt.

geleitet sie auf ihren Wegen (*πομπαῖος, ὅδιος*), er fördert ihren Handel und Verkehr unter einander (*ἀγοραῖος, ἐμπολαῖος*), selbst die Sprache, das Mittel alles menschlichen Verkehrs, wird ihm verdankt, mit einem Worte, es giebt keine Art von Thätigkeit, wobei Hermes den Menschen nicht hülfreich sein könnte, so dass wir ihn deshalb füglich mit der Hekate, d. h. der hesiodischen, vergleichen dürfen, und selbst nach dem Tode nimmt er sich ihrer an und geleitet ihre Seelen in das Reich des Aïdes. Es versteht sich von selbst, dass seine Wirksamkeit sich auch auf das physiche Gebiet ebensowohl erstreckt, als die des Zeus und der anderen Götter, und in manchen Mythen und Culten tritt denn auch diese Seite besonders hervor, wie andere in andern des vielgewandten Gottes, worauf im Einzelnen einzugehen hier weder möglich noch nöthig ist. Der Name *Ἑρμῆς, Ἑρμέας, Ἑρμείας* mag mit *εἴρω*, *sero*, zusammenhängen (der Hauch statt des Zischlautes eingetreten), und ihn eben als den verbindenden Mittler zwischen Göttern und Menschen bezeichnen. Ob die von Andern empfohlene Ableitung aus dem skr. *Saramaya* vorzuziehen sei, bedarf wol noch reiflicher Erwägung.

Die kadmeische Semele, v. 940, gehört gleich ihrem Vater Kadmos zu der Zahl älterer Gottheiten, welche die spätere Mythologie zu Sterblichen gemacht hat. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass sie ursprünglich als eine Göttin der Erde gedacht worden sei. Ihren Namen erklärt Diodor, III, 62, *ἀπὸ τοῦ σεμνὴν εἶναι τῆς θεοῦ ταύτης τὴν ἐπιμέλειαν*, also für gleichbedeutend mit *σεμνή* [1]), welches Wort sich weder bei Homer noch in den hesiodischen Gedichten findet; und diese Erklärung ist, wenn auch nicht ganz gewiss, doch wenigstens ungleich wahrscheinlicher, als die andere, nach welcher *Σεμέλη* = *Θεμέλη* sein, und dies den Erdboden bedeuten soll. Gewiss war aber *Σεμέλη* nur Beiname: die Göttin hiess eigentlich *Θυώνη*, und vielleicht auch *Διώνη*. Wenigstens ihr Sohn Dionysos wurde bei Euripides in der Antigone als *παῖς Διώνης* angerufen [2]); den Ausdruck *Βάκχου Διώνης*, aus einem unbekannten Dichter, erklärten Einige durch *βακχευτηρίας Σεμέλης*, Andere durch *Διονύσου, τοῦ Ἀφροδίτης τῆς Διώνης*, nach der früher besprochenen Identificirung dieser beiden, der gemäss auch die Sikyonische Dichterin Praxilla den Diony-

[1]) Also vielleicht für *Σεβελή*? freilich „ein Wort wie *σεμέλη* von *σέβειν* steht nicht zu erweisen", sagt Schwenck im N. Rhein. Museum XI (1857) S. 489. Entscheidend dürfte aber er selbst diesen Einwand kaum finden. Vgl. auch Pott in d. Kuhnschen Zeitschr. VI S. 367.

[2]) Die Verse stehn in einem Scholion zu Pindar. III, 177 (99).

sos Sohn der Aphrodite genannt zu haben scheint.[1]) Wer sich mit der Mythologie eindringend beschäftigt hat, wird es durchaus nicht unglaublich finden, dass die dodonäische Dione in einer andern Version auch Kadmustochter und Mutter des Dionysos gewesen sei, und selbst der Name *Διώνυσος*, mit langem *ω*, wofür erst Spätere das kurze *o* gebrauchten, führt auf *Διώνη* zurück, wie *Θυωνεύς* auf *Θυώνη*. Von der Art, wie die Geburt des Dionysos erfolgt sei, erwähnt die Theogonie nichts, wie sie denn auch sonst Erzählungen, wo sie nicht gerade durch den Zweck der Composition gefordert werden, vermeidet und sich mit Andeutungen begnügt, wie z. B. v. 280 vom Perseus, 289 von Herakles Zug gegen Geryoneus, v. 315 vom Kampf gegen die Lernäische Hydra, u. s. w., auch v. 913 vom Raube der Persephone. Der Sinn jener bekannten Fabel ist unschwer zu errathen. Die Feuchte des Erdbodens wird von dem himmlischen Feuer verzehrt, um als Saft des Weines und der Früchte neu geboren zu werden. Uebrigens entschädigt die Mythologie die Semele dafür, dass sie sie zur Sterblichen gemacht hat, durch ihre nachher erfolgte Erhebung unter die Götter, da es ihrem Sohne vergönnt wurde, sie aus der Unterwelt heraufzuholen und unter die Olympischen einzuführen. Eine Andeutung ihrer Vergötterung giebt auch die Theogonie v. 942.

An den folgenden beiden Versen 943. 4. haben alte Kritiker Anstoss genommen, wie uns ein Scholion zu v. 943 zeigt, was aber leider von manchen neueren Kritikern gar sehr missverstanden und gemissbraucht worden ist. Die Worte lauten so: *ἀθετοῦνται ἐφεξῆς στίχοι ἐννέα· τοὺς γὰρ ἐξ ἀμφοτέρων θεῶν γενεαλογεῖν αὐτῷ πρόκειται.* Die neun folgenden Verse sind 943—951. Dass aber die Athetese sich unmöglich auf alle diese beziehen könne, ist aus dem dafür angegebenen Grunde klar: *τοὺς γὰρ ἐξ ἀμφοτέρων θεῶν γενεαλογεῖν αὐτῷ πρόκειται.* Denn von v. 945 an bis 951, und weiter bis 955, werden ja gar keine Genealogien sondern nur blos Vermälungen erwähnt, die erste eines Gottes mit einer Göttin, die zweite eines Gottes mit einer nachher vergötterten Sterblichen, die dritte eines vergötterten Sterblichen mit einer Göttin. Zutreffend also ist der angegebene Grund der Athetese nur für die beiden Verse 943. 4., denn diese reden von der Verbindung eines Gottes, des Zeus, mit einer Sterblichen, der Alkmene, und dem aus dieser Verbindung entsprossenen Sohne, dem Herakles, entsprechen also nicht der Aufgabe der Theogonie oder wenig-

---

[1]) S. Hesych. s. v. *Βάκχου Διώνης.*

stens dieses Theils der Theogonie, wenn die Aufgabe darin besteht *τοὺς ἐξ ἀμφοτέρων θεῶν γενεαλογεῖν*, d. h. die Genealogien anzugeben, wo die beiden Eltern Götter sind. Und so kann es denn keinem Zweifel unterliegen, dass die Zahl *ἐννέα* in dem Scholion falsch sei, und dafür *δύο* geschrieben werden müsse. Wie leicht hier ein Schreibfehler war, sieht man ein, wenn man sich die Zahlen in der Handschrift, aus welcher das Scholion geflossen ist, nicht voll ausgeschrieben sondern mit dem Buchstabenzeichen *β'* geschrieben denkt, was gar leicht mit *θ'* verwechselt werden konnte und nachweislich oft verwechselt worden ist. Dass dies hier der Fall sei, hat vor mehr als dreissig Jahren schon Hermann erkannt und in der Zimmermannschen Schulzeitung vom J. 1833 S. 926 ausgesprochen, und es ist ja die Sache auch so klar und augenscheinlich, dass es in der That schwerer ist, sie nicht zu sehen, als sie zu sehen, ganz unbegreiflich aber, sie, nachdem sie einmal aufgezeigt war, zu ignoriren oder gar die Augen absichtlich davor zu verschliessen. Ob Gerhard Notiz von Hermanns Verbesserung gehabt hat, weiss ich nicht, glaube es aber nicht; denn ich traue es ihm zu, dass er sie bereitwillig anerkannt haben würde. Nun aber ist er auf den wunderlichen Einfall gerathen, das Scholion versetzen und auf die neun Verse 947—955 beziehen zu wollen, in welchen ja aber von Genealogie eben gar nichts enthalten ist. Köchly's S. 28 vorgetragene Ansicht ist folgende: der Auctor der Athetese habe aus dem Umstande, dass weiter unten, 965—968, eine Aufzählung von Verbindungen zwischen Göttinnen und sterblichen Männern angekündigt wird, und weiterhin v. 1019 von sterblichen Weibern, die von Göttern umarmt seien und Kinder von ihnen geboren haben, mit Recht die Folgerung gezogen, dass in dem vorangehenden Theil der Theogonie nur von solchen zu handeln gewesen oder gehandelt worden sei, *quorum ambo parentes dii essent*. Da nun dies v. 940—955 nicht der Fall ist, so folge daraus: *aut novenarium scholii numerum corruptum esse, aut criticum, quicunque fuit, hos tantum novem versus habuisse* 940. 941. 943—949. Warum der *criticus* v. 942 nicht gelesen haben solle, ist klar: denn in diesem wird ja von der Semele als einer wenigstens nachträglich zur Göttin erhobenen geredet, und so würde der Grund der Athetese für die sie betreffenden Verse wegfallen, und nur v. 943—949, also sieben und nicht neun Verse davon berührt werden. Ich denke aber auch nicht einmal diese sieben, da ja doch nur zwei von ihnen, 943. 944, eine Genealogie, wo nicht *ambo parentes* Götter sind, enthalten, die übrigen aber blos von Vermälungen reden,

ohne Kinder daraus zu erwähnen. Oder sollen wir annehmen, dass eben dies der Grund der Athetese für den alten Kritiker gewesen sei: dass er also es tadelnswerth gefunden habe, Vermälungen ohne daraus entsprossene Kinder anzugeben, und dass also in dem Scholion das Hauptgewicht auf *γενεαλογεῖν*, nicht auf *ἐξ ἀμφοτέρων θεῶν* zu legen sei? Diese Erklärung des Scholion, welches alle Neueren wunderlich geneckt habe (*mirifice ludificavit recentiores omnes*) wird in der That von K. eine *res simplicissima* genannt. Die Grammatik lehrt, dass oft der Superlativ weniger besage als der Comparativ; und so wird es denn auch wol hier sein, dass Hermanns Emendation doch noch *simplicior* als diese *res simplicissima* ist.

Vom Standpuncte, nicht der alten oder besonnenen, sondern der neuen und köchlyschen Kritik betrachtet müsste übrigens Alles, was von v. 930 an bis zum Schluss in der Theogonie steht, athetirt werden: es sind, sagt er, nur *fragmenta diversissima undecunque collecta et corrasa*[1]), wobei indessen sich ihm doch auch unerkennbar die Spuren strophischer Composition zeigen, theils Triaden, die vom Ueberarbeiter zu Pentaden erweitert sind, theils nur Pentaden. Für jetzt will ich hier nur bemerken, das der oben als unecht und als von dem alten Auctor des Scholion nicht gelesen bezeichnete v. 942 doch seinen Platz sowohl in der Triade, die aus v. 940—942 besteht, als aus der Pentade, die durch die zugesetzten v. 943. 44 gebildet ist, unangefochten behauptet; was sonst von den Strophen zu erwähnen der Mühe werth scheinen mag, wird später berührt werden. Dass die ganze Stelle ein etwas bruchstückartiges Ansehn hat, wird Niemand in Abrede stellen: das ergab sich aber aus der Beschaffenheit des Stoffes, Vermälungen und Zeugungen, die eben nur zusammengestellt, nicht aber unter einander durch ein gemeinsames Band zu einem organisch gegliederten Ganzen verbunden werden konnten. Dass indessen bei der Zusammenstellung doch wenigstens ein verständiger Plan zu erkennen sei, wird sich hoffentlich bei einer nicht allzu oberflächlichen

[1]) Aehnlich Mützell p. 501: *Reliqua carminis pars, quae deorum proli destinata est, usque ad* v. 963, *et nullo ordine procedit et manca est ex omni parte.* Auch Gerhard p. 124 findet hier nur „Bruchstücke eines genealogischen Gedichtes, denen es an augenfälliger Einheit, jedenfalls an der erforderlichen Vollständigkeit gebricht". Welche Vollständigkeit meint man denn dass erforderlich gewesen sei? Welche wesentliche Auslassungen von allgemein angenommenen, nicht blos hier oder dort in localen Mythen oder von diesem od. jenem einzelnen Dichter vorgebrachten Genealogien rügt man? Und die Forderung augenfälliger Einheit bei einem Stoff wie dieser, verlangt offenbar etwas Unmögliches.

Betrachtung wohl heraustellen, und der Vorwurf eines hier und dorther zusammengerafften Stückwerkes deshalb ungerecht erscheinen. Die Voranstellung der Vermälungen und Zeugungen des Zeus mit seinen sieben Gemalinnen unterliegt natürlich keinem Tadel, und dass mit v. 929 der richtige Schluss der Theogonie eingetreten sein würde, ist eine Behauptung [1]), die gar keine ernsthafte Widerlegung verdient. Die Aufgabe des Gedichtes war, die Genealogien der Götter, soweit sie in der allgemein gültigen Mythologie vorkamen, übersichtlich zusammenzustellen, und die Natur der Sache ergab es, dass in dieser Zusammenstellung nach dem Zeus zunächst seine Geschwister und seine Kinder an die Reihe kommen mussten. Von seinen Schwestern nun ist die eine, Hestia, unvermält und kinderlos geblieben, die beiden andern, Demeter und Hera, sind mit ihm selbst vermält und deswegen schon vorher erwähnt worden. Von seinen Brüdern ist der eine, Aïdes, mit seiner Tochter Persephone vermält, und dieser Vermälung ebenfalls schon oben am schicklichen Orte gedacht worden; Kinder aus dieser Ehe waren nicht anzuführen. Es blieb also nur Poseidon übrig, und es ist von selbst klar, dass diesem der nächste Platz nach dem Zeus gebührte. Unter den ehelich erzeugten Kindern des Zeus ist Ares der einzige, der sich nicht blos vermält, sondern auch Kinder mit seiner Gemalin erzeugt hat; er also musste nun, und zwar offenbar zunächst nach dem Bruder, erwähnt werden. Dass dann erst von den ausserehelichen Zeugungen des Zeus die Rede ist, aus denen göttliche Kinder entsprossen sind, kann man wol nur in der Ordnung finden. Uebergangen konnten sie nicht werden, wenn auch unter den Müttern dieser Kinder nur die eine, Maia, von göttlichem Stamme war, die zweite erst nachträglich unter die Götter aufgenommen ward, die dritte, Alkmene, wenigstens nach unserem Dichter, dieser Vergötterung nicht theilhaftig geworden ist. Ihr Sohn wenigstens war doch zum Gott erhoben und gehörte an vielen Orten zu den gefeiertsten Cultgottheiten. Dass alte Kritiker nun dennoch an der Erwähnung der Verbindung des Zeus mit der Alkmene hier Anstoss genommen, haben wir oben gesehen. Der Anstoss beruhte eben darauf, dass hier der Dichter sein *προκείμενον*, nämlich *τοὺς ἐξ ἀμφοτέρων θεῶν γενεαλογεῖν*, nicht festgehalten habe. Bei der Semele, die freilich, gleich der Alkmene, als Zeus sie umarmte eine Sterbliche war, ist dem Anstoss dadurch zuvorgekommen, dass ihrer bald erfolgten Erhebung unter die Götter

---

[1]) Von Gruppe S. 210.

ausdrücklich gedacht wird: und vielleicht hat gerade dies die Aufmerksamkeit des alten Kritikers in Betreff der Alkmene erregt, und er deswegen seinen Tadel ausgesprochen. Dass dieser Tadel nicht allzū-schwer wiege, wird man wol zugeben. Uebrigens hätte möglicher Weise der Dichter auch ihm, ebenso wie bei der Semele, gleich zuvorkommen können, wenn er auch die Alkmene hätte unter die Götter versetzt werden lassen. Denn dass sie in Theben göttlicher Ehren theilhaftig gewesen, sagt uns Diodor. IV, 58, und eines ihr geweihten Altars zu Athen, im Kynosarges, erwähnt Pausanias I, 19, 3.[1]) Aber vielleicht hielt es der Dichter nicht für nothwendig davon Notiz zu nehmen, oder wusste auch nichts davon. Bevor er nun aber zu den Vermälungen und Zeugungen anderer dem Zeus weniger nahe stehenden Götter übergeht, schaltet er ein Paar Verse ein, um auch noch der göttlichen Söhne des Zeus zu gedenken, von denen in der herkömmlichen Mythologie Vermälungen, wenn auch ohne Nachkommenschaft, berichtet wurden, des Hephästos, — der freilich eigentlich nur Stiefsohn des Zeus war, — des Dionysos und des Herakles. Auch dies, kann man sagen, gehörte strenge genommen, nicht zur Aufgabe der Theogonie. Ob aber der Dichter, wenn er es dennoch gleichsam anhangsweise anbringen zu dürfen glaubte, deswegen so gar scharf gescholten zu werden verdiene, ist eine Frage, die zu beantworten ich dem Urtheil und Geschmack eines Jeden überlassen will.

Die Vermälung des Hephästos mit einer Huldgöttin wird auch in der Ilias erwähnt, doch der Name der Gemalin nicht angegeben, wie denn überhaupt Homer über Zahl und Namen der Chariten nichts angiebt. Dass die Theogonie dem Hephästos gerade die Aglaia zur Gattin giebt, ist das Beste was sie thun konnte. Es wird durch diese Vermälung die Metallarbeit des schmiedenden Gottes von der Stufe des Handwerks zur Würde der Kunst erhoben, und die Esse zur Werkstatt, aus welcher nicht schlechte Geräthe, sondern *ἀγάλματα* hervorgehn, die auch den Schönheitsinn erfreuen.

Ariadne, mit welcher Dionysos sich vermält, war unverkennbar in dem ursprünglichen Mythus eine Gottheit. Welche Einflüsse bewirkt haben, dass sie später zu einer Heroine, Tochter des kretischen Minos, umgedichtet wurde, darüber lassen sich einige nicht unwahrscheinliche Vermuthungen vortragen, die indessen unserer gegenwärtigen Aufgabe allzufern liegen. Der Name, auch *Ἀριάγνη*, ist sicherlich nur Epithe-

[1]) Vgl. auch Pindar. Pyth. XI zu Anf., wo eben deswegen Alkmene mit Semele und Ino zusammengestellt wird, weil sie gleich diesen zu den Göttern gehört

ton, und bedeutet die Hochehrwürdige [1]). Von ihrem Cultus in verschiedenen Landschaften Griechenlands giebt es mehrere Zeugnisse [2]): in einzelnen Gegenden oder auch nur in den Köpfen einzelner Poeten hatte sie ihrem Gatten auch mehrere Kinder geboren, deren die Theogonie nicht erwähnt. Vielleicht gehört dies mit zu dem Mangel an der erforderlichen Vollständigkeit, den einige Kritiker ihr vorgeworfen haben.

Der Sinn der Vermälung des Herakles mit der Hebe ist so klar, dass ich darüber kein Wort mehr zu sagen brauche. Nicht so klar ist den Auslegern der Sinn von v. 954 gewesen, und man hat deswegen auch zu Emendationen gegriffen, durch die aber nichts gebessert wurde. Uns mag Tiresias den Schlüssel des Verständnisses geben, der bei Pindar. Nem. I, 67 weissagend von dem jüngst erst geborenen Herakles die Vorherverkündigung ausspricht:

Und wenn die Himmlischen einst der Giganten Schaar zum Kampf auf Phlegras Feld
sich entgegen stellen, da wird durch sein Pfeilgeschoss der Gegner stolzes Haupt hinab in Staub gestreckt;
und zu des Kampfs Ziel nach der Arbeit mächtig belastenden Mühn gelangt
wird er alsdann zu erlesenem Lohn den Frieden immerdar
haben, und in seliger Wohnung die blühende Braut Heben umfangen und am Tisch
des Zeus der Himmlischen ehrwürdiges Haus verherrlichen.

Dies also, die Theilnahme an dem Kampfe der Götter gegen die Giganten, deren Besiegung durch ihn erst ermöglicht [3]) oder doch wesentlich erleichtert wurde, ist die grosse That, des *μέγα ἔργον*, welches er unter den Göttern, d. h. in Verbindung mit ihnen vollführte, und wofür er selbst dann unter ihre Zahl aufgenommen wurde. Die Theogonie erwähnt des Gigantenkampfes selbst freilich nirgends, denn er lag ausserhalb desjenigen Mythenkreises, auf den sie sich zu beschränken hatte, aber sie durfte ihn als allgemein bekannt voraussetzen und deswegen auch erwarten, dass das *μέγα ἔργον* des Herakles richtig

---

[1]) Vgl. Opusc. II p. 156. L. Stephani im Index schol. Dorpat. 1848 S. 22 vermuthet eine der Demeter oder Persephone entsprechende Gottheit in der Ar., was Niemand unwahrscheinlich finden wird.

[2]) Z. B. vom kretischen und naxischen Cult bei Hoeck. Kreta II p. 110. 141. 153ff. Engel, Quaestt. Nax. p. 40. vom argivischen Nonn. Dion. XLVII, 712. vom lokrischen Certam. Hes. et Hom. p. 323 Goettl.

[3]) Vgl. Apollod. I, 6, 1, 5. Schol. Pindar. l. l.

aufgefasst werden würde, wie sie sich ja auch anderswo mit leisen und kurzen Andeutungen allbekannter mythischer Geschichten begnügt hat und begnügen musste. Aus welchen Anlässen der Mythus vom Gigantenkampfe ursprünglich erwachsen sei, ist hier nicht zu erörtern; auch findet im Ganzen kein Zweifel darüber statt; gewiss aber ist es, dass unabhängig von der ursprünglichen physischen Bedeutung des Mythus, auch ein höherer ethischer Sinn in ihn hineingelegt werden konnte und hineingelegt worden ist [1]), über den ich indessen jetzt nicht weiter reden will, um nicht das Missbehagen von Lesern zu erregen, die von dergleichen nun einmal nichts wissen und nichts hören wollen. Für diese wird es von grösserem Interesse sein zu erfahren, wie sich auch an diesen eilf Versen v. 945—955 die Strophentheorie bewährt. Nämlich v. 947—949 bilden eine Triade; dieser vorangesetzt wurden denn v. 945. 946, und so war die Pentade fertig. Aus den folgenden sechs Versen braucht nur einer, nämlich v. 952, als überflüssig gestrichen zu werden [2]), so ergiebt sich aus v. 950. 51. 53 die erwünschte Triade, der dann, um eine Pentade daraus zu machen, v. 954. 55 hinzugesetzt wurden. Hermann wusste sich hier nicht besser zu rathen, als dass er die Verse 945—949 zwar für eine reine und unverfälschte Pentade nahm, von den folgenden Versen aber nicht weniger als die Hälfte hinauswarf, nämlich v. 952. 954. 955, und die übrig gelassenen drei, nämlich 950. 51. 53, um doch eine Pentade zu gewinnen, mit v. 956. 957 zusammennahm, obgleich diese beiden einen offenbar von dem vorhergehenden wesentlich verschiedenen Abschnitt der Genealogie beginnen. Man sieht, welchen Fortschritt die Theorie gemacht hat.

Nachdem die Theogonie von den Genealogien und Vermälungen der Angehörigen des Zeus angegeben hat, was ihrem Plane gemäss war, nämlich was in der traditionellen und allgemeingültigen Mythologie davon vorkam, wendet sie sich nun zu Angaben über die Nachkommenschaft des Helios, welcher ausserhalb des Kreises der dem Zeus näher Angehörigen steht, zugleich aber auch der einzige der ausserhalb dieses Kreises stehenden Götter ist, über dessen Nachkommenschaft sie noch etwas zu sagen hat. Denn von allen übrigen Göttern der älteren Weltordnung ist das Erforderliche bereits oben an schick-

[1]) Vgl. d. Einleit. zu Aeschyl. Prometh. S. 50 ff.

[2]) Derselbe Vers steht auch in der Odyssee XI, 603, ist aber auch hier als Interpolation des Onomakritus angefochten worden, wie die Scholien lehren. Dass daraus nichts weder für noch gegen ihn gefolgert werden könne, wird hoffentlich keines Beweises bedürfen.

lichen Stellen angegeben worden; dass aber die Nachkommenschaft des Helios nicht ebenfalls schon dort, sondern erst hier eine schickliche Stelle finden konnte, wird, wer sie sich näher ansieht, wol von selbst begreifen, und wer es nicht begreift, der ist auch nicht werth, dass man es ihm demonstrire.

Dem Helios, lesen wir v. 956. 7, gebar die Okeanide Perseïs die Kirke und den Aietes. Der Name Perseis, sofern wir dabei blos an eine Quell- oder Bachnymphe denken, kann wol nur die Hindurchdringende oder Hindurcheilende bedeuten, wie *Ἀμφιρώ* die Umfliessende, *Ὠκυρόη* die Schnellfliessende, *Θόη* die Rasche, und andere ähnliche des Okeaniden- und Nereidenverzeichnisses; als Gattin des Helios aber muss Perseis doch wol etwas mehr als eine solche Nymphe sein, und wir haben uns bei ihrem Namen an Perses, den Sohn des Kreios und der Eurybia, Gemal der Asterie, Vater der Hekate zu erinnern. Ist dieser oben richtig von uns gedeutet worden als eine Personification der siderischen Kraft, vermöge deren die Himmelskörper vom Aufgange zum Untergange und vom Untergange wieder zum Aufgange den Weltraum hindurchdringen, so müssen wir eine gleiche Bedeutung auch in der Perseis annehmen. Dass so dieselbe Kraft zweimal personificirt erscheint, kann keinem mit der Beschaffenheit der Mythologie Vertrauten auffällig sein; ebensowenig, dass Perseis eine Tochter des Okeanos heisst. Von einer Pontostochter, Eurybia, ist ja auch Perses geboren, und die Himmelskörper steigen aus dem Meere auf und gehen im Meere wieder unter, ja werden, nach dem Glauben der Alten, auch von den Ausdünstungen des Meeres genährt [1]). Demgemäss stammen also auch die Kräfte, durch die sie bewegt werden, aus dem feuchten Element, demselben, welches, nach der homerischen Kosmogonie, überhaupt als der gemeinsame Ursprung aller Dinge galt. Auch haben die alten Erklärer über Perseis, oder Perse, wie sie bei Homer, Od. X, 139, genannt wird, schon das Richtige eingesehen: sie sei, sagt Eustathius, dem Helios zur Gattin gegeben *διὰ τὴν ἀεικίνητον αὐτοῦ περαίωσιν ἤγουν ἐκ περάτης εἰς περάτην κίνησιν.*

Die Kinder, die aus dieser Vermälung entspringen, entsprechen der Natur ihrer Eltern. Der Name des Sohnes, *Αἰήτης*, ist sicherlich nicht von *αἶα* abgeleitet, wie einige Spätere sich eingebildet, und jenen deswegen zum Erdmann oder auch zum Könige des Landes *Αἶα* gemacht haben, welches man nach Kolchis versetzte. In Wahrheit ge-

[1]) Cicero d. N. D. II, 15, 40. 46, 118. Diog. L. VII, 145. Ideler zu Aristot. Meteor. II, 2, 6.

hört Aietes dem Himmel an: sein Name war ursprünglich wol nur ein Beiname des Helios, der ihn als den am Himmel schwebenden bezeichnete,[1]) und erst eine spätere Umdichtung der alten Mythen hat einen Sohn des Helios daraus gemacht, wie auch sonst gar häufig aus alten Beinamen der Götter besondere Personen gedichtet und zu Kindern oder Geschwistern jener gemacht worden sind. Die Mythen von Aietes haben ihre eigentliche Heimat wol in Korinth, der Stadt des Helios[2]), wo sie auch den Aietes als König herrschen liessen.[3]) Die Tochter Kirke aber, deren Name auf den Kreislauf deutet, ist ursprünglich Mondgöttin (wie denn auch Selene von Einigen als Tochter des Helios angesehen worden ist[4]); und dass sie in den Mythen speciell als mächtige Zauberin erscheint, beruht auf dem Glauben von dem wirksamen Einfluss des Mondes, der bei mancherlei Zauberkünsten unentbehrlich schien. Ihre eigentliche Bedeutung als Mondgöttin tritt aber in den Dichterfabeln ganz zurück. Sie wird bei Homer als Bewohnerin der ääischen Insel dargestellt, eines vom Himmel auf die Erde versetzten Locales, wie das Land Aia ihres Bruders Aietes, aber, im Gegensatz gegen dieses, nicht im Osten sondern im Westen der Erde belegen. — In der Medea, der Tochter des Aietes, wiederholt sich die Personification des gleichen lunarischen Wesens, wie in der Kirke. Auch sie ist eine mächtige Zauberin. Die Mutter Idyia, die Kundige, dient offenbar nur zur Bezeichnung der Zauberkunst der Tochter: diese aber wird in den Mythen in nächste Beziehung zur Hera gesetzt, der, als der Luftherrscherin im weitesten Sinne, auch der Mond mit seinen Wirkungen untergeben ist. Eine Erinnerung an die Gottheit der Medea hat sich in ihrem Culte zu Korinth erhalten[5]), wo, wie wir gesehn, auch ihr Vater als König geherrscht haben sollte. Die poetische Mythologie hat, wie diesen, so auch die Tochter nach Kolchis versetzt und ihrer Gottheit entkleidet. Die Rolle, welche beide in der Argonautenfabel spielen, ist allbekannt und braucht hier nicht näher in Betracht gezogen zu werden. Vielleicht aber mag es Erwähnung verdienen, dass die Theogonie einige anderswo erwähnten Kinder oder Kindeskinder des Helios anzuführen unterlassen hat. So wird ja bekanntlich Pasiphaë, die Gemalin des kretischen Minos, von Vielen Tochter des Helios und der Per-

---

1) Vgl. Eustath. zur Il. p. 87, 18. Doederlein Hom. Gloss. I p. 2. Sonne in Kuhn's Zeitschr. X, 168.

2) Steph. Byz. s. v. *Κόρινϑ*. Vgl. Pausan. II, 1, 6. Eustath. ad. Il. II, 570.

3) Eumelus ap. schol. Pind. Ol. XIII, 74. Tzetz. ad Lycophr. v. 174.

4) Eurip. Phoen. v. 179 mit den Schol. und Schol. zu Arat. v. 455.

5) Vgl. O. Müller, Orchom. S. 266f. Dor. I S. 400.

seïs genannt. Gehört also ihre Nichterwähnung auch zu den Gründen, weswegen ein neuerer Kritiker diesem Theil der Theogonie Mangel an der erforderlichen Vollständigkeit vorwirft? Mag sein: wenn es nur erst fest stände, dass der Plan des Gedichtes wirklich erfordert habe, auch solche damals vielleicht nur in localen Mythen vorkommende Personen nicht zu übergehen. Wir finden ferner irgendwo als Sohn des Helios einen Perseus genannt, und anstatt des Perses, des Sohnes des Kreios und der Eurybia, zum Vater der Hekate gemacht.[1]) Dass auch dieser von dem theogonischen Dichter hätte angeführt werden müssen, wird nun freilich wol Niemand behaupten; aber vermissen wird man vielleicht den Absyrtos, Bruder oder Stiefbruder der Medea, und die Schwestern Chalkiope und Iophossa.[2]) Wenn es nur gewiss wäre, dass auch diese damals, als die Theogonie componirt wurde, in der herkömmlichen Mythologie schon ihren anerkannten Platz gehabt hätten und nicht nur von Einzelnen oder auch erst später hinzugedichtet wären. So lange wir darüber in Ungewissheit sind, wollen wir uns doch lieber des Tadels enthalten. Bedauern aber dürfen wir, dass in Köchly's strophischer Theogonie die Vermälung des Helios mit der Perseis und die Tochter Kirke ganz übergangen sind. Warscheinlich weil sich die zwei Verse, in denen unsere Theogonie davon redet, nicht füglich in eine Triade wollten umwandeln lassen. Die folgenden fünf Verse, die ja eine schöne Pentade bilden, sind denn auch unangetastet geblieben.

In den folgenden Versen, 963—968, wird der Uebergang zu einer anderen Gattung von göttlicher Nachkommenschaft angekündigt. Während bisher nur von Vermälungen von Göttern mit Göttinnen, ausnahmsweise auch mit sterblichen Weibern, und von Erzeugung göttlicher Kinder die Rede gewesen, sollen jetzt die Vermälungen von Göttinnen, nicht mit Göttern sondern mit sterblichen Männern aufgeführt werden, aus welchen mitunter unsterbliche, meistens aber sterbliche Kinder entsprungen sind. — Dass v. 964 hier nicht an der rechten Stelle stehe, und dem Schaden schwerlich durch Annahme eine Lücke oder durch Emendationen, wie Goettling sie vorschlug, abzuhelfen sei, kommt mir unzweifelhaft vor. Der Vers hat sich wol nur durch irgend ein Versehen an die unrechte Stelle verirrt: er würde hinter v. 843 passend sein, wo-

[1]) Dionys. Miles. ap. Schol. Apoll. Rh. III, 200. Diodor. IV, 45. vgl. Op. ac. II. p. 243 ff.

[2]) Apollon. Rh. II, 1123. Schol. ad II, 1123 u. 1149. Ich könnte noch einen und den andern Namen hinzufügen: es wäre aber überflüssig.

hin auch Hermann ihn gestellt hat. Durch seine Ausstossung gewinnen wir auch hier wieder eine wohlgezogene Pentade, was ja der Strophentheorie nur erwünscht sein kann. — Bevor wir uns ein Urtheil über die folgende Aufzählung auszusprechen erlauben, wird es rathsam sein, sie selbst in ihren einzelnen Theilen etwas genauer anzusehn.

Demeter also, lesen wir v. 969 ff., wurde vom Iasios Mutter des Plutos. Diesen, den Gott des Reichthums, für einen Sterblichen zu halten, kann uns natürlich nicht in den Sinn kommen. Er theilte vielmehr die göttliche Natur seiner Mutter. Der Vater Iasios aber gehört, wie Andere in diesem Abschnitt, zu der grossen Anzahl mythologischer Personen, welche durch Umdichtung ihrer früheren göttlichen Würde entkleidet und zu Heroen geworden sind. Sein Name deutet, wie es scheint, auf eine heilkräftige Wirksamkeit. Die Mythen über ihn lassen erkennen, dass er besonders in Arkadien und auf Kreta verehrt worden sei [1]), wie denn auch auf dieser Insel der theogonische Dichter die Demeter sich ihm hingeben lässt. Als Sterblichen stellt auch die Odyssee ihn dar, V, 125 ff., wo es heisst, dass Zeus ihn mit dem Blitz erschlagen habe, was als ein Beispiel angeführt wird, dass die Verbindung von Göttinnen mit sterblichen Männern dem höchsten Gott ein Aergerniss sei. Im ursprünglichen Sinne des Mythus mochte sein Tod einen ähnlichen Sinn haben, wie der Tod des orientalischen Adonis. Nach einer Version der Sage wurde er aber unter die Götter aufgenommen [2]). Wenn aber Plutos sein und der Demeter Sohn heisst, so denken wir dabei am natürlichsten zunächst an den durch den Segen des Ackerbaues gewonnenen Reichthum. Die Verse 972—974 fassen aber den Begriff in weiterem Umfange und verrathen, dass es dem Dichter nicht darum zu thun gewesen sei, sich strenge nur an den ursprünglichen Sinn zu halten. Lennep meint namentlich an den durch überseeischen Kornhandel gewonnenen Reichthum denken zu müssen.

Der Vermälung der Harmonia mit dem Kadmos, v. 975, ist schon oben zu v. 937 gedacht und das Erforderliche über die Bedeutung des Mythus gesagt worden. Von den aus dieser Vermälung entsprossenen Kindern ist die eine, Semele, ebenfalls schon zu v. 940 besprochen. Wie diese, so wurde auch ihre Schwester Ino, nach der vulgären Mythologie, nach ihrem Tode unter die Götter aufgenommen

---

[1]) Vgl. Hoeck, Kreta I S. 330 ff.; auch Klausen, Abenteuer des Odysseus S. 36.

[2]) Hygin. fab. 270. Ueber Iasios (auch Iasion, Iason, Iasos) als Gott der Samothracischen Mysterien und die mancherlei Variationen und Combinationen in dieser Hinsicht zu reden gehört natürlich nicht zur gegenwärtigen Aufgabe.

und als Seegöttin unter dem Namen Leukothea den Nereustöchtern zugesellt. Dass auch ihr Gatte, Athamas, ursprünglich nicht als sterblicher König von Böotien, sondern als eine Gottheit gedacht worden sei, ist keinem Zweifel unterworfen. Auf eine nahe liegende Vergleichung mit dem thessalischen Admetos, ursprünglich einer unterweltlichen und winterlichen Gottheit, kann hier nicht eingegangen werden. — Agaue, deren Name auf keine bestimmte Naturbedeutung schliessen lässt, wird mit dem Echion vermält, einem der kadmeischen Sparten, und gebiert von ihm den Pentheus, einen mythischen König von Theben, in dem aber die Mythenforschung ebenfalls eine Personification der winterlichen Jahreszeit erkennt. Endlich Autonoe vermält sich dem Aristaios, nach der gewöhnlichen Mythologie einem Sohne des Apollon von der Nymphe Kyrene. Aber auch Apollon selbst führt den Beinamen Aristaios, als Förderer des Anbaues, der Viehzucht, der Bienenzucht. Als besondere Person gedacht, und mit mancherlei Attributen, hier so dort anders ausgestattet genoss Aristaios an vielen Orten namentlich von der ländlichen Bevölkerung Verehrung, bald als Gott bald als vergötterter Heros. — Polydoros endlich erscheint in der thebanischen Fabelgeschichte als Vater des Labdakos, von dem dann der Sohn Laïos, der Enkel Oedipus abstammen.

Dass nun v. 979 unter den Sterblichen, mit denen sich Göttinnen in Liebe verbunden haben, auch Chrysaor, der Sohn des Poseidon und der Medusa, aufgeführt wird, ist allerdings sehr auffallend, wenn man sich an den ursprünglichen Begriff des Chrysaor erinnert, lässt sich aber doch daraus erklären, dass nicht allein die Mutter Medusa als sterblich dargestellt worden, da Perseus sie ja tödtete, sondern dass auch sein mit der Okeanide Kallirrhoe erzeugter Sohn Geryoneus in der mythologischen Erzählung als ein, wenn auch riesenhafter und gewaltiger, doch sterblicher König von Erytheia erscheint, den Herakles erschlagen habe. So konnte die Sterblichkeit der Mutter und des Sohnes veranlassen, dass auch der Vater nur als Sterblicher angesehen wurde. Zu wünschen wäre allerdings, dass der Dichter ihn lieber hier nicht aufgeführt hätte: die Verse 979—983 zu athetiren bin ich gerne bereit; sie aber geradezu als unecht zu streichen scheint mir doch bedenklich, und bei den Strophenliebhabern durften sie schon deswegen auf eine gewisse Theilnahme rechnen, weil sie eine so reinliche Pentade bilden, während aus den vorangehenden Versen, von 969 an, Hermann nur dadurch zwei Pentaden machen konnte, dass er in der ersten einen Vers, 971, herauswarf, in der zweiten einen Vers hinter 975 für aus-

gefallen erklärte. Köchly erkennt in v. 669—971 eine Triade, deren dritter Vers in ihr natürlich als echt angesehen werden muss, den aber doch nachher der pentadische Ueberarbeiter zu streichen genöthigt war, damit sich die übrig bleibenden beiden Verse mit v. 972—974 zur Pentade zusammenfügten. Ueber die folgenden vier Verse 975—978 erklärt er sich nicht.

Der nächstfolgende Abschnitt, v. 984—991, wendet sich zur Eos, die vom Tithonos zwei Söhne, den Memnon, König der Aethiopen, und den Emathion gebar, ebenfalls einen Herrscher im Morgenlande. Alle drei werden in der poetischen Mythologie als sterbliche Männer dargestellt, obgleich sie ursprünglich wol auch Personificationen natürlicher Vorgänge und Erscheinungen und somit göttlichen Geschlechtes gewesen sind. Die Mythen von ihnen gehören zu den von den Griechen aufgenommenen und mannigfach umgedichteten orientalischen Sagen, deren Grundlagen und echte Gestalt mit Sicherheit zu ermitteln uns jetzt schwerlich noch möglich ist. — Von dem zweiten Sterblichen, dem Kephalos, mit dem sich Eos verband, und den Phaethon von ihm gebar, dürfen wir mit mehr Zuversicht annehmen, dass er eigentlich eine Personification des Morgenthaues gewesen sei. Phaethon aber ist der Morgenstern. Diesen dachte man speciell als der Aphrodite angehörig, und deswegen lesen wir denn auch hier, v. 989 ff., dass diese Göttin ihn entführt und zum nächtlichen Tempelwart ihres Heiligthums gemacht habe. Zum nächtlichen, weil er während der Nacht nicht sichtbar ist, und sich erst in der Morgenfrühe zeigt. [1]) Er ist also in Wahrheit nicht verschieden von dem oben v. 381 als Sohn des Astraeus und der Eos aufgeführten Heosphoros; wer aber daraus einen Grund hernehmen wollte, jene Stelle als unecht zu verdächtigen, der würde nur beweisen, dass er an die Theogonie einen Massstab der Beurtheilung anlege, der durchaus nicht für sie passt. In der späteren Astronomie wurde übrigens der Name Phaethon nicht dem Planeten der Aphrodite, sondern dem des Zeus beigelegt. [2]) Seiner Bedeutung nach passt er auf beide. Die Identität des Morgensterns und des

[1]) Gerhard, üb. d. Gott Eros, Abhdl. d. Berl. Ak. d. W. f. 1848 S. 283 not. 54 u. 289 not. 93, denkt bei *νύχιον* an nächtliche Feste, was mir weniger nah zu liegen scheint.

[2]) Die Verbindung der Planeten mit gewissen Gottheiten war im Orient gewiss sehr alt, und die Griechen nahmen sie von dorther, zu Anfang vielleicht nur einzelne, an. Ueber die Verbindung des Morgensterns mit der Astarte, wofür die Griechen ihre Aphrodite substituirten, s. Tuch in d. Zeitschr. d. morgenl. Gesellsch. III, S. 136. 153. 195. 202.

Abendsterns soll übrigens zuerst Parmenides oder Pythagoras gelehrt haben [1]), was vielleicht so zu verstehen, dass man sie früher wol vermuthet, jene aber zuerst sie erwiesen haben; und so möchte sich hinzufügen lassen, dass auch die nächtliche Tempelwartschaft des Phaethon sich ebensowohl auf sein Verschwinden am Abend wie auf sein Erscheinen in der Frühe beziehe. Auch wird der Abendstern anderswo als Sohn der Eos und des Kephalos angeführt. [2]) Die Mythologie kennt übrigens noch einen andern Phaethon, Sohn des Helios, mit dem der gegenwärtige nur den Namen gemein hat.

Die acht Verse dieses Abschnittes sind eben ihrer Zahl wegen den Strophenfreunden unbequem gewesen. Hermann hat sie in eine Pentade dadurch verwandelt, dass er drei derselben, 988 — 990, ausstrich, in v. 987 aber auf *ἴφθιμον Φαέθοντα* folgen liess *τὸν ἁρπάξασ' Ἀφροδίτη*, woran sich v. 991 *νηοπόλον νύχιον ποιήσατο* anschliesst. Köchly hat die ganze Stelle mit Stillschweigen übergangen. [3]). Wir aber wollen nachträglich die Bemerkung hinzufügen, dass Pausanias, der sich I, 3, 1 auf diese Stelle bezieht, sie als in den *ἔπεσι τοῖς ἐς τὰς γυναῖκας* stehend bezeichnet, was, wenn es nicht auf einem blossen Gedächtnissfehler beruht, als Beweis angesehn werden könnte, dass diese ganze Partie des Gedichtes, von v. 963 oder 969 an, von ihm als schon zu den Katalogen gehörig angesehen sei, dann aber als offenbarer Irrthum zurückgewiesen werden müsste. Dass derselbe Pausanias statt der Eos die Hemera nennt, ist zu entschuldigen, weil, wie ich schon früher bemerkt zu haben glaube, beide öfters als gleichbedeutend angesehn werden.

Es folgt nun v. 992ff. die Vermälung der Medea mit dem Iason, dem Führer des Argonautenzuges, über den hier ausführlicher zu reden nicht erforderlich ist. Nach der bekanntesten vom Euripides behandelten Version der Sage entsprossen aus dieser Vermälung zwei Söhne, Mermeros und Pheres, welche beide entweder von der Medea selbst oder von den Korinthiern getödtet wurden. Medea floh nachher nach Athen zum Aegeus und gebar von diesem den Medeios oder Medos, wie Andere ihn nennen. [4]) Dann kehrte sie nach Asien zurück, und ihr Sohn wurde Stifter des nach ihm benannten medischen Volkes. Nach

---

[1]) S. Diog. L. VIII, 14. IX, 23 Suid. unt. *Παρμενίδης*.

[2]) Hygin. P. A. II, 42.

[3]) Gerhard, nicht strophensüchtig, hat nur die ersten vier Verse 984—987 als echt, die vier folgenden als „Einschaltung erster Hand" bezeichnet. Nach dem Grunde darf man freilich nicht fragen.

[4]) Apollodor. I, 9, 28. Diodor. IV, 56. Pausan. II, 3, 7.

der Theogonie, die des Mermeros und Pheres nicht erwähnt, war Medeios nicht des Aegeus, sondern Iasons Sohn [1]); wir haben also hier eine andere Version der Sage vor uns. Den Medeios haben Einige für einen Dämon oder Heros der sinnigen Klugheit, namentlich auch der Heilkunde erklären zu dürfen geglaubt [2]), wahrscheinlich wol nur, weil er von dem heilkundigen Chiron unterwiesen sein soll. Dieser Grund scheint mir nicht von Gewicht. Auch manche andere alte Heroen wurden vom Chiron unterwiesen, ohne deswegen durch besondere Klugheit oder Heilkunde sich vor Andern hervorzuthun, und Medeios mochte ihm übergeben werden, weil auch dessen Vater Iason von ihm erzogen war. Den Namen hat er von der Mutter, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass er blos erdichtet worden sei um ihn zum Eponymos des medischen Volkes zu machen, dessen Name an Medea erinnerte. Ist diese Vermuthung richtig, so folgt, dass dies nicht wohl früher geschehen sein könne, als bis das Volk der Meder in Griechenland bekannt zu werden anfing. Wann dies geschehen sei, vermögen wir freilich nicht mit Bestimmtheit nachzuweisen: wahrscheinlich aber geschah es doch wol nicht früher, als nachdem das Volk unter Deiokes sich von Assyrien unabhängig gemacht hatte, etwa um d. J. 714, und unter ihm und seinem Nachfolger Phaortes, c. 647, als eroberndes Volk hervorgetreten war. [3]) Das meint auch Lennep S. 391; aber in dem Vorurtheil befangen, dass wir in der Theogonie wirklich ein Werk des viel älteren Hesiod hätten, zieht er den Schluss daraus, dass der hier erwähnte Medeios nichts mit Medien zu thun haben könne. Der andere Schluss, dass die Theogonie, oder wenigstens dieses Stück derselben, nicht älter als der Ruf des medischen Volkes in Griechenland sein könne, lag ihm ferne. — Endlich ist noch zu erwähnen, dass Hermann die eilf Verse, 992—1002, durch Streichung von v. 999 auf zwei Pentaden reducirt, Köchly aber, der auch hier zwei Triaden erkennt, 992—994 und 1000—1002 oder 999—1001, die dann durch Zusätze von je zwei Versen zu Pentaden erweitert sind, uns die Wahl gelassen hat, ob wir lieber v. 999 oder 1002 als unecht aufgeben wollen.

Ueber die nun folgende Pentade, v. 1003—1007, von der Vermälung

---

[1]) So hatte auch Kinaethon angegeben, auch noch eine Tochter Eriopis genannt. S. Pausan. l. l. In welchem der dem Kinaethon zugeschriebenen Gedichte, sagt P. nicht.

[2]) Preller, gr. Myth. II S. 320.

[3]) S. Duncker, Gesch. des Alterth. I, 274. 455. Das dem Kinaethon zugeschriebene Gedicht, in welchem Medeios erwähnt war, für älter zu halten, liegt auch kein Grund vor.

der Nereide Psamathe mit dem Aeakos, dem sie den Phokos gebar, und ihrer Schwester Thetis, die dem Peleus vermält, und von ihm Mutter des Achilleus wurde, dürfen wir uns jeder Anmerkung enthalten. — Von der Kirke, v. 1011, berichtet die Odyssee zwar, dass sie mit dem Odysseus das Lager ein Jahr lang getheilt habe, von Kindern aber, die sie geboren, sagt sie nichts. Dass aber der Dichter der Nostoi den Telegonos einen Sohn der Kirke vom Odysseus genannt habe, wissen wir aus Eustathius zur Odyssee XVI, 118 p. 1796, wogegen ein anderes kyklisches Gedicht, die Telegonie, ihn zum Sohne der Kalypso gemacht hat.[1]) Den Agrios, v. 1013, nennt nur die Theogonie; der Name hat Bedenken erregt, weil man wegen des neben ihm genannten Latinos einen Volksnamen erwarten zu müssen meinte, was Agrios nicht ist. Man hat deswegen an Ὄμβριον gedacht, was leicht in Ἄβριον und dann in Ἄγριον habe verschrieben werden können. Andere haben Ἀρδέαν vermuthet, weil, nach Steph. Byz. unt. Ἄντεια, Odysseus mit der Kirke drei Söhne, oder vielleicht einen Sohn und zwei Töchter, den Romos, die Anteia und die Ardeia erzeugt habe. Auch Ἀντίαν ist vorgeschlagen worden. Für Ἄγριος indessen stimmt ausser Eustath. a. a. O. auch Schol. Apoll. Rh. III, 200, und es ist nicht unwahrscheinlich dass der unbestimmte Charaktername auch nur die unbestimmte Kunde von den in jener Westgegend hausenden roheren Menschen verrathe.[2]) Göttlings Vermuthung, dass Γραῖκόν τ' ἠδὲ Λατῖνον die echte Lesart sei, hat zwar jüngst Zustimmung gefunden [3]), ist aber schwach oder vielmehr gar nicht begründet. — Die Angabe, dass diese drei Söhne der Kirke und des Odysseus über die tyrrhenischen Inseln geherrscht haben, deutet auf eine Zeit, wo zwar Italien den Griechen noch nicht genauer bekannt war, indem es als Inselgruppe angesehen wurde, wo aber doch schon einerseits von den Latinern, deren Bund und Bedeutung viel älter war als Rom's Gründung, ein Ruf zu ihnen gelangt war, andererseits aber auch griechische Ansiedler in Unteritalien sich niedergelassen und griechische Fabeln dort localisirt hatten. Die älteste Ansiedlung der Griechen in dieser Gegend war anerkanntermassen Cumae, dessen Stiftung man nach Eusebius 131 J. nach Troia's Zerstörung

[1]) Nach Welcker's Meinung, d. epische Cykl. II S. 308, soll sich Eustathius nur verschrieben und Kalypso statt Kirke gesetzt haben.

[2]) So meint Nitzsch zur Odyssee, Th. II S. 76.

[3]) Bei G. F. Unger im Philol. XXIII (1866) S. 402. — Ueber die Stelle des Laurent. Lyd. de mens. p. 12, die Göttling zur Begründung seiner Vermuthung benutzen zu können glaubte, begnüge ich mich hier auf die ausführliche Erörterung in den Op. ac. II p. 382 f. zu verweisen.

annimmt, also im zehnten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. Dass übrigens aus der in unserer Stelle sich kundgebenden mangelhaften Bekanntschaft mit Italien kein sicheres Indicium für das Alter der Theogonie zu gewinnen sei, braucht wol kaum erwiesen zu werden. Auch wenn diese erst im siebenten Jahrhundert oder erst in der Pisistratiden zeit componirt wurde, konnte immerhin, um ihr das Ansehn eines hesiodischen Gedichtes zu geben, die genauere Kunde, die man damals von Italien hatte, absichtlich verhehlt und eine Angabe, wie man sich das Land vormals gedacht hatte und wie es wol auch in älteren Gedichten bezeichnet sein mochte, dafür gesetzt werden. — Ueber die v. 1017. 18 genannten Söhne, die Kalypso dem Odysseus geboren, Nausinoos und Nausithoos ist weiter nichts zu sagen, als dass sie, meines Wissens, anderswo nicht vorkommen. Bei Hyginus f. 125 wird Nausiphonus genannt, was Muncker als verschrieben für Nausithous ansieht. Dass ist sehr möglich; aber Nausiphonus ist nach Hygin nicht Sohn der Kalypso, sondern der Kirke, und wir hätten also hier dieselbe Differenz, wie die oben erwähnte hinsichtlich des Telegonos. — Da die angegebenen beiden Verse aber mit den zunächst vorangehenden zusammengenommen weder eine Triade noch eine Pentade zu bilden erlauben, so hat die Kritik erklärt, dass sie an die unrechte Stelle gekommen sind und hinter v. 1010 gestellt werden müssen, wo sich denn aus v. 1008 — 10. 17. 18 eine vollzählige Pentade ergiebt; die dann folgende besteht aus v. 1011 — 13. 15. 16: denn v. 1014 lässt sich allerdings nicht ohne Grund als unechter Zusatz verdächtigen und ist als solcher auch von Andern angesehen worden.

Auf den besprochenen Schlusstheil oder, wenn man lieber will, Anhang der Theogonie folgen nun vier Verse, die bestimmt sind, den Uebergang zu einem ferneren genealogischen Gedichte zu bilden, in welchem von den sterblichen Weibern gehandelt werden soll, welche von Göttern umarmt und Mütter von Heroen geworden sind. Dass auch diese vier Verse sich leicht zu einer Pentade vervollständigen lassen, springt in die Augen. Man braucht nur den Ausfall eines Verses anzunehmen, den man denn auch ohne Schwierigkeit hinzudichten kann, etwa wie Hermann: *ὅσσαι δὴ θνηταὶ θεοῦ ἄρσενος ἔμπεσον εὐνῇ*, oder auch *μέτρων ἐν τριάσιν καὶ πεντάσιν εὖ ἀραρυίαις*. Was nun aber den voranstehenden Abschnitt von v. 963 an betrifft, so ist leicht zu erkennen, wie völlig angemessen er zwischen die eigentliche mit v. 962 beendigte Theogonie und die angekündigte Heroogonie, oder das Gedicht von den sterblichen Weibern die von Göttern um-

armt Heroen geboren haben, eingeschaltet sei. Wenn der Verfasser unserer Theogonie die Absicht hatte, sie der Heroogonie als eine Art von Vorbereitung und Einleitung voranzustellen, so konnte es ihm nicht entgehen, dass die bis v. 962 vorgetragene Darstellung der Göttergenealogie und der Wechsel des Weltregimentes allein diesen Zweck nicht vollständig erfüllte. Denn die Mythologie wusste ja nicht blos von Vermälungen und Zeugungen der Götter unter einander, oder der männlichen Götter mit sterblichen Weibern, von denen die Heroogonie handelte, sondern auch von Verbindungen einiger Göttinnen mit sterblichen Männern und von Kindern, die daraus entsprossen waren. Daher würde, wenn das Gedicht mit v. 962 geschlossen wäre, eine Lücke gewesen sein, und diese auszufüllen dienen nun die Verse 963—1018. Dass jemals die Theogonie ohne diesen Anhang existirt habe, ist eine Annahme, die lediglich auf Vorurtheilen beruht, denen man sich einmal hingegeben hat, lässt sich aber durch kein einziges Zeugniss des Alterthums wahrscheinlich machen. Vielmehr beziehen sich mehrere Anführungen auf diesen oder jenen Theil dieses Anhanges, wie auf v. 969—971 Eustath. zur Od. p. 1528, 7. Eudocia p. 233. Schol. Od. V, 125. Etym. M. p. 677, 16; auf v. 985 Etym. M. p. 428, 50; auf v. 986ff. Pausan. I, 3, 1 und Etym. M. p. 795, 27; auf v. 992 Schol. Pind. Pyth. IV, 18; auf v. 1011 Schol. Apoll. Rh. II, 120, und Etym. M. p. 779, 2; auf 1013 Eustath. zur Od. p. 1796, 45; auf v. 1016 Schol. Apoll. Rh. III, 311, so dass, wenn es auf Zeugnisse ankommt, diese Partie nicht weniger als irgend eine andere Anspruch darauf machen darf, für hesiodisch zu gelten und in der Theogonie gelesen zu sein. Für die Strophenfreunde mag noch der Grund hinzukommen, dass auch sie sich nicht weniger leicht als die meisten andern ihren Wünschen fügt. — Betrachten wir nun aber die Vorwürfe, die man gegen diesen Anhang erhoben hat um ihn als unecht zu verdächtigen, so wird sich bei gründlicher Erwägung wol ergeben, ob sie wirklich gerecht und von Gewicht sind, oder nicht. Wolf p. 140 nennt ihn *conflatum ex aliis poetae carminibus, nominatim ex illo Catalogo, recisis fortasse nonnullis, quae uberius ibi tractata erant.* Dass aber der Inhalt der Weiberkataloge von dem dieses Göttinnenverzeichnisses ganz verschieden war, springt in die Augen, und wenn Pausanias dieses als Stück des Kataloges anführt, so habe ich schon oben gesagt, was davon zu halten sei. Nach Mützell p. 503 ist diese *pars a vero theogoniae consilio aliena* (d. h. *ab eo consilio quod M. ipse supposuit*), und nach p. 504. 5. von späteren Sammlern und Bearbeitern theils *ex coniectura*

theils nach hier und da vorkommenden Anführungen zusammengeflickt. Am schärfsten und genauesten hat Bernhardy seinen Tadel formulirt, Gr. Litt. II, S. 185ff.; gegen ihn also muss unsere Vertheidigung besonders gerichtet sein. Nach ihm ist diese Partie „ein wider Erwarten kurzer Abschnitt der Heroogonie, dem vermöge des grossen Anlaufes v. 963ff. ein breiterer Raum bestimmt war.“ Weiter heisst es: „ in diesen Schlussstücken, welche des inneren Masses entbehrten und weder ein volles Verzeichniss der positiven Culte noch ein System heroischer Fabeln beabsichtigten, vielmehr blos gelehrte Sammlung begründen sollten, wächst die Unsicherheit.“ „Endlich“, S. 191, „können die planlos, wie 978—83, gearbeiteten Bruchstücke nach v. 963 blos für eilige Auszüge aus genealogischen Gedichten des Hesiodus gelten.“ Was nun zunächst den grossen Anlauf betrifft, der zu der Kürze des folgenden Abschnitts in keinem richtigen Verhältniss zu stehen scheint, so besteht er doch nur aus einer gar einfachen Anrufung an die Musen, wodurch der Inhalt des Folgenden angekündigt wird. Er verheisst also in Wahrheit nicht mehr als nachher auch wirklich erfüllt wird, und selbst wer den knappsten Zuschnitt verlangte, würde kein Wort streichen können, als etwa die Ephitheta der Musen, *ἡδυέπειαι, Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο* und allenfalls das *ἀθάναται* im vierten Verse. Oder sollte etwa das *ἀείσατε* zu Anfang eine breitere Ausführung erwarten lassen? — Die folgende Aufzählung nimmt allerdings keinen breiten Raum ein, ist aber doch nicht knapper und kürzer als ähnliche Aufzählungen in den vorangehenden Theilen des Gedichtes. Sie führt zehn Paarungen in 48 Versen auf, wie wir früher ebensoviele Paarungen in noch wenigeren, nämlich in 44 Versen aufgeführt gefunden haben, v. 886—929. Sie zählt neunzehn Kinder aus jenen zehn Paarungen auf, während die angegebenen 44 Verse achtzehn, oder wenn wir die Musen als neun zählen, sechsundzwanzig Kinder enthalten. Und dass, wenn es überhaupt die Aufgabe des Dichters mit sich gebracht hätte, von den Personen, die er nennt und höchstens mit einigen Ephiteten versieht, ausfürlicher zu reden und dies oder jenes über sie zu erzählen, dazu in diesen 44 Versen wenigstens ebensoviel Gelegenheit gewesen wäre, als in den vorliegenden 48, springt wol Jedem in die Augen. Aber seine Aufgabe brachte das eben nicht mit sich: er hatte sich seinem Plane gemäss nur auf Anführung der Namen mit hier und da beigefügten Epitheten oder sonstigen kurzen Andeutungen zu beschränken, und Erzählungen nur da anzubringen, wo sie erforderlich waren, um die Wechsel des Weltregiments und

das Verhältniss zwischen den waltenden Göttern und der von ihnen abhängigen Menschheit ins Licht zu stellen, wovon in diesem letzten Abschnitt nicht mehr die Rede sein konnte. — Wenn ferner zu tadeln sein soll, dass hier kein „volles Verzeichniss der positiven Culte“ gegeben werde, so trifft dieser Tadel auch die vorhergehende ganze Theogonie von Anfang bis zu Ende. Culte zu verzeichnen war ja aber auch diese gar nicht bestimmt, sondern blos, die Götter und übermenschlichen Wesen der volksthümlichen Mythologie in genealogischem Zusammenhange vorzuführen. Von Culten ist also nirgends die Rede, ausgenommen in der Partie, wenn man will in dem Hymnus, über die Hekate und über das mekonische Opfer, und da hatte es einen leicht erkennbaren und nachweisbaren Zweck, wovon in dem vorliegenden Abschnitt so wenig die Rede sein kann, dass es geradezu abgeschmackt genannt zu werden verdiente, wenn Jemand es für möglich hielte, dass dergleichen hier, ich will nicht sagen hätte vorgebracht werden sollen, sondern vorgebracht werden dürfen. — Aber wenn nicht Verzeichniss von Culten, so wäre doch „ein System heroischer Fabeln“ zu erwarten gewesen. Also Fabeln werden vermisst, Erzählungen von Mythen würden dem Kritiker besser gefallen haben, als das nackte genealogische Verzeichniss mythischer Personen. Auch Andern würden sie wahrscheinlich besser gefallen; aber darauf kommt es nicht an, sondern auf das, was dem Plane des Ganzen gemäss war. Durch Erzählungen zu unterhalten war eben nicht die Absicht des Dichters, sowenig in diesem als in den früheren Abschnitten, und Niemand ist berechtigt ihm daraus einen Vorwurf zu machen und etwas anderes von ihm zu verlangen, als was seinem Plane gemäss war. — Dem Sinn des Ausspruches: „Diese Schlussstücke sollten blos gelehrte Sammlungen begründen“, muss ich gestehen nicht verstanden zu haben. Ist etwa gemeint, sie haben als Grundlage dienen sollen, worauf Mythensammler fortbauen und ihr gesammeltes Material daranschliessen könnten?? Leichter verstehe ich, wenn gesagt wird, dass sie „des inneren Masses entbehrten“, und dass es „planlos gearbeitete (etwa geordnete?) Bruchstücke“ seien. Mit dem inneren Masse ist es in der griechischen Mythologie ein eigenes Ding. Wenn man bedenkt, wie diese Masse von mythologischen Erzählungen sich angesammelt hat aus Bestandtheilen ganz verschiedenen Ursprungs und verschiedener Bedeutung, wie wesentlich Gleichbedeutendes an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten in mannichfaltigen Mythen ausgedrückt worden, die sich vielfach begegneten, kreuzten, auch widersprachen, wie endlich die

ursprüngliche Bedeutung der meisten Mythen, immer mehr und mehr verdunkelt und unerkennbar geworden, bald nur noch als unterhaltende märchenhafte Phantasiegebilde behandelt, bald auch benutzt wurden, um einen Inhalt in sie hineinzulegen, der ihnen ursprünglich fremd war, und um dessentwillen nothwendig mancherlei Umbildungen mit ihnen vorgenommen werden mussten: wenn man dies alles bedenkt, so wird man auch wol anerkennen, wie unerfüllbar die Forderung sei, sie nach einem inneren Masse zu ordnen, es müsste denn sein, dass man sich darauf beschränkte, nur dasjenige herauszuheben, was sich solchem Masse ohne Zwang fügte, und das Uebrige bei Seite liesse oder etwa nebenbei erwähnte. Das Absehen des theogonischen Dichters aber war lediglich nur darauf gerichtet, eine gewissermassen vollständige Uebersicht der göttlichen und sonstigen mythischen Personen zu geben, die in dem Kreise der allgemein herrschenden durch verbreitete Dichtungen volksthümlich gewordenen Mythologie ihen Platz hatten. Dies aber hat er denn auch wirklich gethan, und in der Anordnung des demgemäss herausgehobenen Stoffes ist er keinesweges planlos verfahren, sondern hat ein leitendes Princip befolgt, welches zu erkennen bei einiger Aufmerksamkeit auch nicht allzuschwer ist. Er kündigt zunächst an, dass er nur solche Verbindungen göttlicher Frauen mit sterblichen Männern zu erwähnen vorhabe, aus denen göttergleiche, d. h. ausgezeichnete und sagenberühmte Kinder hervorgegangen. Daraus folgte denn natürlich, dass eben die Kinder ihm die Hauptsache waren, und dass er bei der Anordnung seines Stoffes eben diese, nicht die Mütter, zu berücksichtigen hatte. Nun zerfallen aber die aus solchen Verbindungen entsprossenen Kinder in zwei Hauptclassen: einige sind Götter oder, wenn auch sterblich geboren, doch unter die Zahl der Götter aufgenommen, andere nicht. Den Göttern oder Vergötterten musste natürlich der erste Platz eingeräumt werden; für die anderen, welche in der Mythologie nur als Sterbliche galten, gab es kein schicklicheres Princip der Anordnung, als das chronologische, insofern überhaupt in der Mythologie von Chronologie die Rede sein kann. Also beginnt die Aufzählung mit dem von der Demeter geborenen Plutos, an dessen Gottheit, trotz des sterblichen Vaters, der Dichter so wenig als seine Leser gezweifelt haben wird. Dann folgen die Vergötterten; Semele und Ino, die Kinder der Harmonia und des Kadmos; und von diesen durften denn natürlich auch ihre Geschwister, Agaue, Autonoe, Polydoros nicht abgesondert werden, wenn gleich sie nicht zu der Zahl der Vergötterten gehörten. Die übrigen des Verzeich-

nisses alle sind Sterbliche, mit alleiniger leicht zu erklärender Ausnahme des Phaethon, und die Ordnung in der sie genannt werden, folgt, soviel es möglich war, der Chronologie, zuerst also die Zeitgenossen des Herakles, dann die des troischen Krieges, endlich die der nächstfolgenden Zeit. Herakles Zeitgenosse war erstens Geryoneus, der Sohn der Okeanide Kallirrhoe und des Chrysaor; dann der ebenso wie jener vom Herakles bekämpfte und besiegte Emathion, der Sohn der Eos vom Tithonus; und dass nun der von denselben Eltern geborne Memnon, obgleich er erst im troischen Kriege getödtet worden, doch an keiner andern Stelle als jener aufgeführt werden konnte, ist wol klar. Ebenso klar ist aber auch, dass dem dritten Sohne der Eos, dem Phaethon, obgleich er nicht zu der Zahl der Sterblichen gehört, doch sein Platz nur neben seinen beiden Halbbrüdern gegeben werden konnte. In die Zeit des Herakles gehört ferner der Argonautenzug, an dem ja auch er sich betheiligte; deswegen folgt nun der von dem Anführer des Argonautenzuges Iason mit der Medeia gezeugte Sohn Medeios. Endlich Zeitgenosse des Herakles war auch Phokos, der Sohn der Nereide Psamathe und des Aiakos. Hierauf folgen die Helden des troischen Krieges, Achilleus, der Sohn der Thetis, und Aeneas der Sohn der Aphrodite. Den Beschluss machen die nach dem troischen Kriege gebornen Söhne der Kirke und der Kalypso vom Odysseus. — Planlos also scheint mir diese Anordnung nicht gescholten werden zu dürfen, und wer sie so schilt, der möchte doch in Verlegenheit gerathen, wenn er aufgefordert würde, selbst eine planmässigere und bessere anzugeben. — Was endlich die Auswahl betrifft, so würde freilich wer sich nach Beispielen von Verbindungen zwischen Göttinnen und sterblichen Männern in der Mythologie umsähe, dergleichen noch manche auftreiben können, besonders wenn er auch die zu derartigen Verbindungen am meisten geeigneten Nymphen berücksichtigen wollte; der theogonische Dichter aber ist nur zu loben, dass er sich auf dergleichen nicht einliess, sondern nur solche erwähnte, die in der Mythologie vorzugsweise berühmt waren. Dabei ist zu bemerken, dass überhaupt Verbindungen von Göttinnen höherer Ordnung mit sterblichen Männern zu den selteneren Ausnahmen gehören. Selbst Aphrodite, welche die Liebe in des Anchises Arme geführt hat, beklagt sich in dem homeridischen Hymnus v. 100 darüber, dass ihr dies widerfahren sei, und Anchises, ebend. v. 190, weiss dass den Sterblichen aus solchen Verbindungen kein Glück für ihr Leben erwachse, wie denn auch Kalypso, in der Odyssee V, 118ff., bezeugt, dass die Götter

dergleichen mit Unwillen ansehn, und Beispiele von den Strafen anführt, die deswegen die Männer betroffen haben. Der Grund dieser Ansicht ist, wie ich denke, so leicht zu erkennen, dass es gar nicht nöthig ist, ihn auseinanderzusetzen.[1]) Von den Verbindungen nun, deren die Mythologie gedenkt, zwischen Göttinnen höheren Ranges mit sterblichen Männern, hat, soviel ich übersehen kann, der theogonische Dichter keine ausgelassen, als etwa die der Selene mit dem Endymion. Gesetzt aber, er wusste auch von dieser, — was sich weder behaupten noch leugnen lässt, — so hatte er doch keinen Grund ihrer hier zu gedenken, weil es göttergleiche, sagenberühmte Kinder aus dieser Verbindung nicht gab. Wohl aber möchte man wünschen, dass er die Verbindung der Kallirrhoe mit dem Chrysaor weggelassen hätte, worüber ich meine Meinung schon oben gesagt und zugleich angeführt habe, was zur Entschuldigung des Dichters dienen könne. — Entschuldigung bedarf aber überhaupt nicht blos diese Partie, sondern die ganze Theogonie auch anderswo oft genug, und wenn man ein Gedicht, welches deren so oft bedarf, ein schlechtes nennt, so habe ich dagegen nichts einzuwenden. Wie ich aber über die Versuche denke, mit aller Gewalt ein besseres, ein den Forderungen der Classicität mehr entsprechendes Gedicht aus diesem überlieferten herauszuschälen, habe ich mehrmals unverhohlen ausgesprochen: ich erkenne darin Geist, Scharfsinn, Combinationsvermögen, kurz alle guten Eigenschaften, durch die man Effekt machen und sich bei der Menge in ein gewisses Ansehn setzen kann: was aber die Wissenschaft für einen Gewinn aus dergleichen geistreichen Kunststücken bisher gezogen habe oder künftig werde ziehen können, ist mir verborgen. Rathsamer schien es jedenfalls zu sein, sich vor allen Dingen um ein möglichst eindringendes gründliches und genaues Verständniss des überlieferten Werkes zu bemühen, und dazu habe ich denn nach Vermögen beizutragen unternommen.

Es bleibt uns jetzt noch übrig, das Proömium zu betrachten, über welches die Ansichten der Kritiker nicht weniger, ja in noch viel höherem Grade auseinander gehen, als über die Theogonie selbst. Zunächst herrscht Zwiespalt über die Frage, ob dies Proömium, sei es ganz oder wenigstens zum Theil, wirklich von demselben Verfasser herrühre, der die Theogonie componirt hat, oder ob es von fremder

[1]) Nach Plutarch. Num. c. 4. u. Qu. symp. VIII, 1, 3 hielten die Aegypter zwar Verbindungen von männlichen Göttern mit sterblichen Weibern, nicht aber von sterblichen Männern mit Göttinnen für möglich.

Hand vorangestellt sei, die Theogonie aber ursprünglich ohne alle Vorrede gleich mit v. 116 begonnen habe. Die letztere Ansicht ist zuerst mit Entschiedenheit von Guiet ausgesprochen worden: *priores centum quindecim versus*, sagt er, *sunt suppositi: theogonia incipit a* v. 116. Gründe giebt er nicht an. Auch Ruhnken, ep. crit. I p. 90 (145 Lips.) sprach dem Hesiod, d. h. dem Verfasser der Theogonie, die er für ein Werk des alten askräischen Sängers hielt, das Proömium ab, ebenfalls ohne Anführung von Gründen, doch mit Berufung auf Heyne, der in der Comment. de Theog. ab Hesiodo conscr. in den Comm. soc. Gott. vol. II p. 152 ebenso geurtheilt. Heyne in der epist. ad Wolf., in dessen Ausgabe der Th. S. 144, räumt indessen doch die Möglichkeit ein, dass Einiges in dem Proömium dem Verfasser der Theogonie selbst gehöre; nur sei es schwer zu entscheiden, was von ihm, was von Interpolatoren herrühren möge, wobei er denn doch einen Versuch macht, das Echte von dem Untergeschobenen zu sondern. Wolf, p. 60, erinnerte an die homeridischen Hymnen, die ja ebenfalls *προοίμια* hiessen, und welche von den Rhapsoden dem Vortrage grösserer Lieder vorausgeschickt wurden, und den Preis dieser oder jener Gottheit zum Inhalt hatten. Es sei nun nicht zu verwundern, dass solche Proömien öfters auch wol mit den grösseren Liedern, vor denen die Rhapsoden sie vortrugen, verbunden und den Dichtern dieser selbst zugeschrieben worden, und so sei es denn auch hinsichtlich der Theogonie geschehen, nur dass hier nicht ein sondern mehrere dergleichen Proömien später zusammengestellt oder zusammengeleimt (*conglutinata*) seien, was sich aus manchen auffallenden Lücken, Sprüngen und unvermittelten Uebergängen, Wiederholungen u. dgl. ergebe. Auch Goettling, praef. ed. II p. LI meint, das Proömium sei erst später von Rhapsoden der Theogonie vorangestellt worden, und findet es wahrscheinlich dass es, seinem Haupttheile nach, vom Terpander herrühre, dann aber durch manche kürzere oder längere Zusätze interpolirt worden sei. —

Gemeinsam also stimmen alle diese Kritiker, mit alleiniger Ausnahme von Heyne, darin überein, dass sie das ganze Proömium als ein erst später der Theogonie vorangestelltes Stück ansehn, und das Gedicht ursprünglich ohne Proömium gleich mit v. 116 beginnen lassen. Dafür haben sich denn auch nach jenen noch manche Andere erklärt, und man hat auch Zeugnisse zu finden gemeint, dass selbst im vierten Jahrh. v. Chr. das Proömium nicht mit der Theogonie verbunden gewesen, sondern dass man diese nur von v. 116 an gelesen habe. Mützell, S. 366, beruft sich dafür auf die bekannte Anekdote vom Epi-

kur, deren ich zu Anfange des Commentars gedacht habe: mit ebenso grossem Rechte hätte er sich auf die ebenfalls dort von mir angeführten Stellen des Aristoteles berufen können; aber so hoch man auch immer die Beweiskraft dieser Stellen anschlagen mag, sie würden doch höchstens nur dies beweisen können, dass Epikur und Aristoteles Exemplare der Theogonie in Händen gehabt haben, in denen kein Proömium war.[1]) Es wäre denn der Theogonie ebenso ergangen, wie es späterhin dem Gedichte des Aratus über die Sternerscheinungen ergangen ist: denn auch von diesem gab es Exemplare, die ohne alles Proömium mit v. 19 begannen, während in andern nicht das ohne Zweifel echte, was wir jetzt lesen, sondern nicht weniger als drei ganz verschiedene standen.[2]) — Was Mützell dann weiter vermuthet, das gegenwärtige Proömium, welches man Anfangs als ein besonders für sich bestehendes Gedicht gehabt habe, sei späterhin, natürlich wol mit einigen Aenderungen, nicht der Theogonie, sondern einer grösseren Sammlung hesiodischer Gedichte verwandten Inhaltes als gemeinsame Einleitung vorangestellt worden, darf hier füglich unbesprochen bleiben.

Unter denen, die in dem vorliegenden Proömium mehrere nicht von einem und demselben Verfasser herrührende schlecht mit einander verbundene Stücke erkannten, — was schon Heyne und Wolf thaten, — machte zuerst Hermann den Versuch, diese Stücke von einander abzusondern und jedes derselben möglichst auf seine ursprüngliche Gestalt, wie es sie vor der Zusammenleimung mit andern gehabt habe, zurückzuführen, in der epistola ad Ilgenium vor seiner Ausg. der homer. Hymnen. Er meinte hier nicht weniger als sieben Proömien unterscheiden zu können, alle mit demselben Anfangsverse, v. 1, beginnend, zum Theil auch mehr oder weniger andere Verse gemeinschaftlich habend, dann aber von Schreibern, die alle sieben vor sich hatten, in eins zusammengeschrieben, dabei aber auch mitunter etwas abgeändert, auch mit einigen Zusätzen versehen, die er bei seiner Wiederherstellung der ursprünglichen Gestalt natürlich ganz bei Seite liegen liess, nämlich v. 25. 26 und v. 104—115. Näher auf diese Restitution einzugehen ist um so weniger nöthig, weil Hermann selbst an seiner Ansicht nicht festgehalten, sondern sie mit einer andern

---

[1]) Wie es dergleichen ja auch von den W. u. T. gab, nach dem Zeugniss des Praxiphanes bei Procl. p. 4.

[2]) Schol. Arat. bei Buhle II p. 435. — In den Exemplaren ohne Proömium musste denn aber ohne Zweifel der erste Vers etwas verschieden von dem lauten, den wir als v. 19 lesen, wahrscheinlich wol: *Ἀστέρες οἳ μὲν ὁμῶς πολέες τε καὶ ἄλλυδις ἄλλοι | Οὐρανῷ ἕλκονται* —

vertauscht hat, deren wir weiter unten Erwähnung thun werden. Ob er eines von diesen Proömien, und welches, für echt halte, darüber spricht er sich in dem Briefe an Ilgen nicht bestimmt aus: aus seiner späteren Abhandlung lässt sich aber schliessen, dass er wol nicht alle als unecht werde angesehen haben. — Es folgte O. Müller, der, indem er Hermanns Ansicht beleuchtete und ihre Unwahrscheinlichkeit in's Licht stellte [1]), selbst dagegen eine andere, wenigstens in ihren Hauptzügen, aufstellte, obgleich er sie nicht weiter im Einzelnen durchzuführen unternahm. Er unterschied in dem vorhandenen Proömium fünf Stücke, von denen das erste mit v. 1, das zweite mit v. 36, das dritte mit v. 68, das vierte mit v. 74, das fünfte mit v. 104 begann. Drei derselben, nämlich das erste, dritte und fünfte, bildeten das ursprüngliche, also das echte Proömium der Theogonie; das zweite war ein in den böotischen Sängerschulen als Eingangslied beliebter Hymnus auf die Musen, ohne specielle Beziehung auf die Theogonie, aber geeignet, den ganzen Wettkampf böotischer Aöden bei irgend einer Festfeier zu eröffnen, das vierte endlich war kein Proömium, sondern vielmehr der Schlussgesang der Theogonie, bevor diese ihre gegenwärtige Gestalt bekam, in der sie eine Fortsetzung durch die Heroogonie ankündigt: er habe aber ebensogut auch als Schlussgesang jedes andern hesiodischen Epos dienen können, und seine jetzige Stelle im Proömium der Theogonie sei ihm durch eine grammatische Bearbeitung dieser gegeben worden. Was innerhalb der einzelnen so unterschiedenen Stücke Anstoss erregen kann oder muss, darauf hat Müller in jener kurzen Darlegung seiner Ansicht sich einzulassen nicht für erforderlich gehalten. — Bald nach ihm schrieb R. Klausen eine Abhandlung „über Hesiodus Gedicht auf die Musen“ [2]), in welcher er Müllers Zerlegung des Proömiums in fünf Stücke zwar billigte, jedoch dahin modificirte, dass er das zweite und vierte Stück zusammenfasste und als einen Lobgesang auf die Musen ansah, das dritte Stück aber hinter das vierte stellte, und alle fünf in dieser Ordnung zusammengestellt, also auch den aus dem zweiten, vierten und dritten bestehenden Lobgesang auf die Musen, als das Werk des theogonischen Dichters betrachtete, welches dieser selbst der Theogonie vorausgeschickt habe. So zerfiel ihm das Ganze in drei Haupttheile von ungleichem Umfang, in deren erstem, v. 1—35, der Dichter sich als von den Musen zum Sänger

[1]) In den Gött. Anzeigen v. 1834, St. 138—140, Rec. von Mützells Buch de em. th. H., bes. S. 1387.

[2]) Im Rheinischen Museum Jahrg. III (1835) S. 439—469.

geweiht darstellte, im zweiten das Lob der Musen verkündigte, und im dritten, v. 104—115, den Inhalt des folgenden Gedichtes angab. — Als ein echtes Werk des theogonischen Dichters selbst betrachtete auch F. Ranke das Proömium [1]), und erklärte es für ein wohlberechnetes Ganzes, welches uns die helikonischen Musen und ihre dortige Thätigkeit, ihre Gesänge, die Einweihung des Hesiodos, die Wirksamkeit der Göttinnen auf dem Olympos und unter den Göttern, und das Glück, welches sie den Menschen bereiten, nach einander schildere. Wir sehen, sagt er, in einer neuen, gewiss interessanten Kunstform einen wohlgeordneten Inhalt. Das Eigenthümliche dieser Kunstform wird nämlich darin gefunden, dass der Dichter, nachdem er mit der Schilderung der helikonischen Musen und ihrer Thätigkeit begonnen, daran dann episodisch v. 22 ff. seine Weihung zum Sänger und hieran in plötzlichem, überraschendem, aber wahrhaft dichterischem Uebergange v. 36 einen Hymnus auf die Musen, ihr Amt, ihre Geburt, ihren Wohnsitz auf dem Götterberge anschliesst, und dann wieder v. 65 zum Amte der Musen und ihrer Wirksamkeit auf dem Olympus und unter den Menschen zurückkehrt. — Unmittelbar nach Ranke, aber in ganz entgegengesetztem Sinne, sprach K. Lehrs sein Urtheil über das Proömium aus.[2]) Weit entfernt, ein wohlberechnetes Ganzes in ihm zu finden, erkennt er vielmehr eine Anzahl verschiedener Hymnen auf die Musen, von denen zwei, v. 1—35 und v. 36—51, gewiss, ein dritter, v. 52—74 vielleicht darauf berechnet waren, der Theogonie vorangeschickt zu werden. Zwei andere, in v. 81—93 und 94—103 zu erkennende, mögen ursprünglich bei andern Gelegenheiten entstanden und gebraucht sein, doch dass sie auch zur Einleitung in die Theogonie angewandt wurden, dafür sprechen die Uebergangsverse 105—115. Das dem dritten Hymnus angehängte Namensverzeichniss der Musen, v. 75—79, ist eine ungeschickte Erweiterung von anderer Hand, und v. 62—67 sind ebenfalls ungeschickte Interpolation. — Wenige Jahre nachher erschien die Ausgabe von D. J. v. Lennep, der einen durchaus conservativen Standpunkt behauptet, und, wie er an dem Glauben, dass wir in der Theogonie, so wie sie vorliegt, wirklich ein echtes althesiodisches Gedicht besitzen, unverbrüchlich festhält, so zweifelt er auch nicht an der Echtheit des Proömiums. Nur soviel räumt er ein, S. 133, dass Hesiod, der seine Theogonie an verschiede-

---

[1]) In den hesiodischen Studien Götting. 1840 S. 44 f.

[2]) Zuerst in den Jahrb. f. Philologie u. Pädag. 1840, dann wiederholt in den Populären Aufsätzen aus dem Alterth., Leipz. 1856, S. 235 f.

nen Orten und bei verschiedenen Gelegenheiten rhapsodirte, auch das Proömium, mit dem er seinen Vortrag nach Rhapsodenbrauch eröffnete, nach Zeit und Umständen modificirt, und mitunter Zusätze eingeschaltet habe, die sich bald leichter bald weniger leicht in den Zusammenhang mit dem Uebrigen fügten. Möglich sei es auch, dass er ursprünglich verschiedene Proömien gedichtet habe, die erst späterhin von Andern zusammengestellt und zu einem Ganzen verbunden seien, wobei denn der hier und da hervortretende Mangel an klarem Zusammenhange und die sichtbaren *suturae* nicht auf Hesiod's sondern auf der Zusammensteller Rechnung kämen. — Auch E. Köpke, in seiner Beurtheilung der Lennepschen Ausgabe [1]), leugnet nicht, dass Hesiod für den Verfasser des ganzen Proömiums gehalten werden könne, erkennt es aber nicht als ein ursprünglich einheitliches Ganzes, sondern als zusammengeschweisst aus drei Grundliedern, deren jedes im Charakter eines Proömiums beginne. Diese drei Lieder sind, das erste v. 1—34. 68—74, das zweite v. 36—67. 75—103, das dritte v. 104—115. — Drei verschiedene Proömien unterschied auch Osann [2]), doch nicht ganz dieselben wie Köpke, indem er als das erste v. 1—35 und als das dritte v. 104—115 ansah, das zweite aber aus v. 36—103 bestehen liess, jedoch mit der Einräumung, dass hier Manches umgestellt, interpolirt und sonst corrumpirt sei, worauf im Einzelnen einzugehen nicht in seinem Plan lag. — Auch Mure [3]) nahm drei selbständige Gedichte, das erste aus v. 1—11. 22—52, das zweite aus v. 1—21. 75—103, das dritte aus 1. 53—74 bestehend, an. — Am interessantesten ist Gerhard's Ansicht. Dieser hatte früher, nach Hermanns Vorgange, ebenfalls an eine Anzahl kleinerer Stücke gedacht, deren jedes für sich ein Ganzes ausmachte, doch nicht, wie Jener, sieben, sondern zehn solcher Stücke zu erkennen geglaubt, gab aber später diese Vorstellung auf, und erklärte das ganze Proömium für einen Wechselgesang zweier Rhapsoden, von denen der eine die Stücke von v. 1. 2. 5—21, von v. 36—52, von v. 68—74, von v. 81—93, von v. 104—107. 111—115, der andere dazwischen die Stücke von v. 1. 2. 5—21, von v. 53—63. 67. 64—66, von v. 75—80, von v. 94—103 vorgetragen; die Verse 108—110 werden für eine von späterer Hand eingefügte Antiphone erklärt, auch sonst innerhalb der einzelnen Stücke einige Interpola-

[1]) Jahrb. f. wissenschaftl. Kritik. 1845 S. 619.
[2]) In dem 1851 von ihm herausg. Anecdotum Rom. de nott. vett. crit., S. 271.
[3]) History of ant. litt. of Greece. Lond. 1850, II S. 507.

tionen angenommen.[1]) Die von den beiden Rhapsoden im Wechsel vorgetragenen Stücke sind zwei Hymnen auf die Musen, das letzte Stück, v. 105—115, macht den Uebergang zum Hauptgedicht.

Unterdessen war auch die Strophentheorie aufgetaucht. Soetbeer, der im J. 1837 nach der von Gruppe ihm mitgetheilten Entdeckung zuerst damit hervortrat, und die Theogonie in pentadische Strophen zu bringen unternahm, fand für sein Proömium nur zehn Verse, 22—24. 27—30. 33—35, brauchbar, die er denn in zwei Pentaden zusammenstellte, mit der Aenderung in v. 22: *Μοῦσαι Ἡσίοδον* für *Αἵ νυ ποθ' Ἡσίοδον*. Gruppe selbst, die Anfangs gehegte Pentadentheorie mit der Triadentheorie vertauschend, konnte noch zwei Verse mehr brauchen, nämlich v. 26 u. 31, und stellte aus diesen zwölf Versen vier Triaden zusammen, indem er zugleich die Soetbeersche Aenderung von v. 22 dahin verbesserte, dass er *Ἡσίοδον Μοῦσαι* schrieb. Dann aber nahm Hermann sich wieder der Pentadentheorie an. Seine früher vortragene Ansicht von den sieben Proömien verschiedener Verfasser, welche alle mit demselben Anfangsverse, v. 1, begonnen, nahm er nicht eigentlich zurück, modificirte sie aber doch wesentlich. Als echt, d. h. vom Hesiod selbst herrührend, sah er nur fünfundzwanzig Verse an, aus denen er fünf Pentaden bildete, nämlich die erste aus v. 1. 22—25, die zweite aus v. 26—30, die dritte aus v. 31—35, (doch mit etwas gewaltsamer Aenderung von v. 31,) die vierte aus v. 36. 37. 39—41, die fünfte aus v. 104—107. 115. — Dann aber erhob sich Köchly, um sowohl der Triaden- als der Pentadentheorie zu ihrem Rechte zu verhelfen. Wie nämlich in dem Hauptgedichte so erkennt er auch in dem Proömium eine zwiefache Compositionsform, die triadische in v. 1. 22. 23, 2. 3. 4, 9. 10. 24, 26—28, 29—31, 33—35, 104—106, 111—113, also acht Triaden, die pentadische aber in v. 1. 5—8, 11. 13—16, 17—21, also drei Pentaden. Doch verhält sich dieser Pentadist zu dem Triadisten anders, als jener, der in dem Hauptgedicht seine Kunst geübt hat. Während nämlich dort die Pentaden durch Zusätze aus den Triaden gemacht

[1]) S. Gerhard's Abhdl. üb. d. Hes. Theogonie in d. Abh. der K. Ak. d. Wiss. Berlin 1856. S. 98 ff. Vgl. seine Ausg. d. Theogonie Berol. 1856. p. VII. — Was G. auf diese Vorstellung von Wechselgesang, die er auch bei der Stelle über die Hekate anwendete, geführt haben möge, kann zwar nicht mit Bestimmtheit angegeben, doch vielleicht errathen werden. Göttling hatte die Theogonie mit den Saliergesängen der Römer verglichen, und dabei auf Vergil, Aen. VIII, 285 ff. verwiesen. Hier werden nun zwei Chöre singend, also wol abwechselnd, genannt. Chöre für die Theogonie passten nun freilich nicht; aber Wechselgesang von Rhapsoden schien nicht unpassend. — Ueber jene Vergleichung s. übrigens Opusc. ac. II p. 468.

zu werden pflegten, sind in dem Proömium die Pentaden von den Triaden ganz unabhängig, und haben nur den ersten Vers mit ihnen gemein: sie sind also ein eigenes Proömium neben jenem triadischen. Vom Hesiod selbst rührt aber auch das triadische Proömium nicht her, und die Verse, welche ihn als Verfasser zu nennen scheinen, müssen anders erklärt werden, wie wir später zu berichten haben werden. Damit wir nun aber auch über die weder zu dem triadischen noch zu dem pentadischen Proömien gehörigen Verse nicht in Ungewissheit bleiben, so werden wir belehrt, dass in ihnen nicht weniger als noch sieben andere Proömium oder Proömienfragmente stecken, eines bestehend aus v. 36. 37. 65. 66. 38—42, ein zweites aus v. 25. 44. 45. 47. 49. 50, ein drittes aus v. 53—62. 68. 76—79. 69—74, ein viertes aus v. 81—87. 91. 92, ein fünftes aus v. 88—90, ein sechstes aus v. 94—103, ein siebentes aus v. 104. 108—110. Die beiden letzten Verse, 114. 115, sind von dem Concinnator zugesetzt, der dadurch die vorliegende *farrago qualicunque modo* mit dem Anfange des Hauptgedichtes verbinden wollte, die übrigen in der obigen Aufzählung nicht angegebenen sind alle aus diesem oder jenem Grunde als Interpolationen anzusehen. — Die jüngste unter den mir zu Gesicht gekommenen Ansichten über das Proömium ist von H. Deiters [1]), der sich mit Lehrs einverstanden erklärt, nur dass dieser es unterlassen habe, die einzelnen der von ihm erkannten Stücke von den unechten Zusätzen zu reinigen und auf ihre wahre Gestalt zurückzuführen. Dies habe denn er zu thun unternommen. Weiter ist darüber nichts zu berichten. Ich glaube nun zwar, dass wol noch diese oder jene andere hier und da vorgetragene Ansicht mir unbekannt geblieben ist [2]), indessen ich denke, auch an denen, die ich aufgezählt habe, können wir uns genügen lassen. Es gilt auch von ihnen schon, was Cicero irgendwo sagt: *tanta sunt in varietate ac dissensione, ut eorum molestum fuerit dinumerare sententias*, und weiterhin: *quae opiniones quum tam variae sint tamque inter se dissidentes, alterum fieri profecto potest, ut earum nulla, alterum certe non potest, ut plus una vera sit.* Diesem Haufen von *opinionibus* gegenüber ist es jedenfalls am rathsamsten, ein *non liquet* auszusprechen, was ich denn auch hiermit gethan haben

[1]) De Hesiodi theogoniae prooemio, im Programme des Gymnasiums zu Bonn, 1863.

[2]) Z. B. die Abhandl. de interpolatione Theogoniae v. J. Rott. Monach. 1850, die von Köchly S. 21 als *temerarii acuminis plena* charakterisirt wird, weshalb ich mich denn auch nicht bemüht habe, sie selbst kennen zu lernen.

will, ohne jedoch darauf zu verzichten, bei der nun vorzunehmenden Betrachtung des Proömiums im Einzelnen meine unmassgeblichen Meinungen und Bedenken anzugeben.

Dass das ganze Proömium aus drei Hauptstücken bestehe lässt sich meines Dafürhaltens nicht in Abrede stellen. Das erste, bis v. 35, hat die Absicht, den Dichter als von den Musen selbst berufen und beauftragt darzustellen, das zweite, bis v. 103. enthält lediglich den Preis der Musen, mit Angabe ihrer Geburt, ihrer Verrichtungen und erfreulichen Wirksamkeit, das dritte, von 104—115, giebt eine Andeutung des Inhaltes der Theogonie und den Uebergang zu ihr.

Im ersten Hauptstücke können die ersten einundzwanzig Verse für sich allein als ein kleiner Hymnus auf die Musen betrachtet werden, der, wenn ihm ein Schluss, wie etwa der des 25. homeridischen zugefügt wäre, *χαίρετε τέκνα Διὸς καὶ ἐμὴν τιμήσατ' ἀοιδήν, αὐτὰρ ἐγὼν ὑμέων τε καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς*, ganz füglich seinen Platz unter den andern kleinen Hymnen jener Sammlung haben könnte. Der Verfasser des Proömiums aber hat diese 21 Verse nur als Eingang gebraucht, um daran, freilich mit etwas abruptem Uebergange, die Erzählung der ihm zu Theil gewordenen Erscheinung der Musen und seiner Berufung durch sie zu knüpfen. Ob jene 21 Verse selbst von aller Interpolation frei seien, darüber lässt sich streiten. Köchly S. 11 rügt als anstössig die Aoriste *ἐνεποιήσαντο* v. 7. und *ἐπερρώσαντο* v. 8 (er hätte auch das Impf. *στεῖχον* v. 10 hinzufügen können), ferner das zu den *πόσσ' ἁπαλοῖσιν* nicht recht passende *ἐπερρώσαντο*. Was dies letztere betrifft, so beruht das Misfallen des Kritikers wol nur auf seinem gar zu fastidiösen Geschmack. *'Ερρώσαντο* von den tanzenden Nymphen braucht auch die Ilias XXIV, 616, und dass die dort um den Acheloos tanzenden Göttinnen weniger zarte Füsse gehabt haben sollten, als diese hesiodischen, dürfte doch er selbst kaum behaupten wollen. Und gesetzt er hätte Recht, hier die Zusammenstellung zu tadeln, so wäre das doch immer noch kein Beweis von Interpolation. Aber auch die Aoriste und das Imperfect sind keinesweges geeignet zum Beweise, dass die Verse, in denen sie stehen, nicht von demselben Verfasser, wie die vier ersten Verse herrühren könnten. Es ist ja doch keine so gar beispiellose Sache, dass bei Angabe gewöhnlicher Vorkommnisse, nachdem zuerst das aoristische, zeitlose Präsens, als die eigentliche Ausdrucksweise dafür, gebraucht worden, in die Form der Erzählung übergegangen und das gewöhnlich vorkommende als wirklich eingetretenes Ereigniss dargestellt

wird. Man vergleiche den Anfang des homeridischen Hymnus auf den Delischen Apollon, wo der Eintritt des Gottes in die Versammlung der Himmlischen, also ein gewöhnliches und öfters vorkommendes Ereigniss, geschildert wird, zuerst die Präsentia, *θεοὶ τρομέουσιν*, *ἀναΐσσουσιν*, *τόξα τιταίνει*, dann das Impf. *Λητὼ μίμνε* und die Aoriste *βιὸν ἐχάλασσε* — *τόξον ἀνεκρέμασεν* u. s. w. und am Ende wieder die aoristischen Präsentia *δαίμονες καθίζουσιν χαίρει δέ τε πότνια Λητώ*. Ich habe wol nicht nöthig, mehr Beispiele anzuführen, da die Sache nicht zu den unbekannten gehört[1]), und ich glaube nicht, dass die vorliegende Stelle als wesentlich anders beschaffen angesehen werden könne. Vielleicht aber mag man Anstoss daran nehmen, dass die Musen, nachdem sie um die Quelle am Helikon, worunter die Aganippe zu verstehen sein wird[2]), und um den Altar des Zeus getanzt, sich dann im Permessos oder in der Hippokrene baden, oder, wenn zu einem förmlichen und völligen Bade diese kleinen Bäche wol kaum geeignet waren, wenigstens waschen, und darauf wieder zu tanzen und zu singen anfangen. Ich gestehe aufrichtig, dass mir das auch nicht gefällt und dass ich überhaupt diese ganze, eigentlich dasselbe nur wiederholende Schilderung zu wortreich finde für den eigentlichen Zweck dieses Abschnittes, der in v. 22—35 liegt. Also der Verfasser des Proömiums hätte besser gethan, wenn er die Verse 5—21 weggelassen hätte; ob er selbst sie zu v. 1—4 hinzugethan — etwa irgend woher entlehnt — oder ob sie ein späterer Interpolator eingeschwärzt habe, möge entscheiden wer sich dazu berufen achtet. — Bei *ἐννύχιαι*, v. 10, mögen wir uns erinnern, was die Hauslehren v. 730 besagen: *μακάρων τοι νύκτες ἔασιν*, die Nächte gehören den Göttern; dann, wenn die Menschen schlafen und der Verkehr ruht, lieben sie es auf Erden zu wandeln, wie Proclus zu d. St. S. 393, 25 bemerkt.[3]) Dass sie sich dennoch in Nebel hüllen, darf uns nicht be-

---

[1]) Vgl. O Schneider zu Nicand. Ther. v. 285.

[2]) Diese nämlich floss am Fusse des Helikon, dem Musenhaine zunächst. Pausan. IX, 29, 3.

[1]) Beiläufig mag noch bemerkt werden, dass man an dem Verse ausser seiner unleugbaren Entbehrlichkeit auch das den Musen beigelegte Epitheton *Ὀλυμπιάδες* getadelt hat, als für die helikonischen nicht passend. Diesem Tadel kann ich nicht zustimmen; beide Epitheta bezeichnen ja dieselbigen Göttinnen, das eine nach ihrem berühmten und oft von ihnen besuchten aber doch nicht eigentlich bewohnten Heiligthum, das andere aber nach ihrer ständigen Wohnung auf dem Olymp in der Götterstadt, wo sie, nach v. 63 ihre Häuser und Tanzplätze haben. Warum sollte es denn nun ungehörig sein, sie in einem und demselben Liede auf beiderlei Weise zu bezeichnen?

[3]) Vgl. Schol. A. zu Il. XIV, 78. *νὺξ ἀβρότη, καθ᾽ ἣν βροτοὶ οὐ φοιτῶσιν.* u. D. ib. *ἔστι γὰρ ἱερὰ τῶν θεῶν ἡ νύξ.*

fremden: wir brauchen uns nur keine stockfinstere Nacht zu denken, die alles Sehen unmöglich macht. — Den v. 12 mit den Epithetis der Hera, als der argivischen auf goldenen Sohlen wandelnden Göttin, würde Niemand vermissen, wenn er fehlte. Aber eben deswegen ist auch nicht abzusehen, weswegen ein Interpolator sich sollte haben gelüsten lassen, ihn einzuschieben. Der Dichter mochte wol einen Grund haben, gerade die Hera hier etwas mehr, als durch das blosse *πότνιαν*, hervorzuheben, und so hat denn auch der Compositor des Proömiums ihn stehn gelassen. Köchly freilich S. 13 durfte ihn nicht dulden, weil er in die Pentaden, deren Restitution er dort betreibt, nicht passt. Darüber aber, dass v. 25, der hier vollkommen entbehrlich ist, und seine rechte Stelle unten als v. 52 hat, nur durch irgend ein Versehen hierher gerathen sei, werden wol die Meisten einverstanden sein. Doch hat Hermann, der ihn früher in der epist. ad Ilg. p. XIII ebenfalls verwarf, ihn später wieder aufgenommen, weil er ihn für seine Pentade brauchen konnte. Aber die ganze Stelle, von v. 22 an, soll, nach Köchly's Meinung, ganz aus ihrem richtigen Zusammenhange gerückt sein, und dadurch eine Deutung erhalten haben, die ihr ursprünglich fremd war. Wie sie jetzt lautet, haben alle Erklärer *Ἡσίοδον* v. 32 auf den Dichter selbst gedeutet, der sich durch Nennung seines Namens kenntlich mache, und es hat deswegen auch Niemand an dem gleich nachher eintretenden Pronomen der ersten Person v. 24 Anstoss genommen. Hr. Köchly findet, dass dies Pronomen nach der Nennung des Namens, der ja eine dritte Person zu bezeichnen scheint [1]), allzu abrupt eintrete, und nimmt überdies auch an dem *ποτέ* Anstoss, weil dies auf einen lange Zeit vorher stattgefundenen Vorgang deute. Das wird nun wol Wenigen so scheinen, und darin, dass Einer von sich selbst redend statt des Pronomens erster Person seinen Namen angiebt, liegt doch auch wol nichts so gar Auffallendes. Hr. K. hat aber auch noch einen andern Grund bei der Hand, um die gegenwärtige Fassung der Stelle zu verdächtigen. Die Böoter leugneten bekanntlich, dass die Theogonie ein Werk des Hesiod sei. Nun, sagt er — doch ich will seine Worte selbst hersetzen: *illi igitur — illud prooemium aut pro mendacio haberi voluerunt, aut*

[1]) Scheint, sage ich: denn in Wahrheit bezeichnet der Name gar kein Personverhältniss, und kann also in jedem der drei Personverhältnisse gebraucht werden, worauf schon Apollon. de constr. I, 19 p. 48, 21 aufmerksam gemacht hat. — Die Scholien vergleichen mit der vorliegenden Stelle als ähnlich Hom. Il. I, 240, wo Achilles auch statt des Pronomens seinen Namen nennt, und finden darin ein *ἦθος*, was dort freilich viel merklicher als hier ist, sich indessen doch auch hier wol erkennen lässt, wenn man nur nicht absichtlich blind sein will.

omnino non noverunt, aut denique aliter atque hodie legerunt: quartum non datur. Das erste, dass die Böoter das Proömium für untergeschoben gehalten, findet er unglaublich *propter id ipsum studium vel ex mendaciis popularem gloriam hauriendi*; auch das zweite, dass sie das Proömium gar nicht gekannt haben sollten, lasse sich nicht annehmen, womit ohne Zweifel jeder übereinstimmen wird; es bleibe also nur das dritte übrig. Man sieht, das eigentliche Hauptargument ist, die Böoter würden, wenn sie das Proömium so, wie es uns jetzt vorliegt, gekannt hätten, durch ihre Nationaleitelkeit abgehalten sein es für nicht hesiodisch zu erklären. Ich sollte aber denken, wenn sie einmal überzeugt waren, dass die Theogonie kein Werk ihres alten Landsmannes sei, so war es ganz gleichgültig, ob sie das Prŏomium und in welcher Gestalt sie es kannten: es konnte natürlich ebensowenig vom Hesiod herrühren als das Hauptgedicht, und dass ihre Nationaleitelkeit sie gehindert haben würde, ihre auf gewissen uns freilich nicht näher bekannten Gründen beruhende Ueberzeugung von der Unechtheit der Theogonie zu verleugnen, mag immerhin Hr. Köchly behaupten, uns Andern wird es aber erlaubt sein, dergleichen Behauptungen nach ihrem wahren Werthe zu würdigen, d. h. ihnen alles und jedes Gewicht abzusprechen. Wie nun nach H. K. das ursprüngliche triadische Proömium gelautet haben soll, indem nämlich auf v. 22. 23 nicht v. 24 folgte, sondern v. 2—10, und dann erst jener, wäre es allerdings möglich, aber doch auch nur möglich, nicht nothwendig gewesen, in v. 22 nichts als die Erwähnung eines Vorganges, den nach der Sage einst der alte Hesiod erlebt habe, zu finden, und den in v. 24 in erster Person auftretenden Dichter als verschieden von jenem zu betrachten: und wem's beliebt, dem muss es unverwehrt bleiben, sich die Sache so vorzustellen und sich an der geistreichen Wiederherstellung der echten Form des Proömiums zu erfreuen.

Dass die allerdings etwas abrupte Anrede der Musen an den Dichter, v. 26 ff., auch alten Kritikern Anstoss gegeben, ersehen wir aus der Angabe in den Scholien: *Ἀπολλώνιος μὲν ὁ Ῥόδιος λείπειν τὸν πρῶτον στίχον φησι.* Der Scholiast setzt hinzu *οὐ λείπει δέ, ἀλλ' ἔστι· Ποιμένες ἄγρ. κτλ.*, scheint also wol gemeint zu haben, Apollonius sage, dass der Anfangsvers in seinem Exemplare fehle. Ich vermuthe aber, der Scholiast habe die Angabe über Apollonius in verstümmelter Gestalt vor sich gehabt, und sie darum falsch verstanden: Jener hatte wol gesagt *λείπειν* (*τινὰ μετὰ*) *τὸν πρῶτον στίχον*: und allerdings ist, was nach der scheltenden Anrede folgt, weder zur

Begründung des Vorhergehenden geeignet, noch sonst durch etwas motivirt, so dass Apollonius wol Ursache hatte, die Rede lückenhaft zu finden. — Ueber v. 31 mag hier nur beiläufig bemerkt werden, dass Hermann den überlieferten Anfang *δρέψασαι* (od. *δρέψασθαι*) *θηητόν* geändert hat in *θητὸν δ' ἔδρεψαν*, aus keinem andern Grunde, als weil er mit ihm eine neue Strophe beginnen wollte, was bei der alten Lesart nicht thunlich war. — Die vielen und verschiedenen Deutungsversuche, die über v. 35 vorgebracht worden sind, zu referiren und zu kritisiren würde mehr Zeit und Mühe erfordern, als mir die Sache werth zu sein scheint. Ich begnüge mich deswegen einfach zu sagen, was mir das wahrscheinlichste ist. Der Dichter, der sich ja als einen Hirten darstellt, denkt an den gewöhnlichen Aufenthaltsort solcher, auf einsamer vom Verkehr mit Menschen entfernter Weide, wo er nur Baum und Fels um sich sieht. Was hilft's mir, sagt er, dass ich dies, was mir die Musen anbefohlen, bei Baum und Fels, d. h. wo nur Baum und Fels in der Nähe sind, verkündige: wozu denn der Gegensatz: ich muss mich unter die Leute begeben, die mich hören können, sich von selbst versteht.

Mit v. 36 beginnt das zweite Hauptstück des Proömiums, welches ohne nähere Beziehung auf das Hauptgedicht lediglich ein zum Preise der Musen gehöriges Allerlei enthält, und augenscheinlich aus mehreren Stücken zusammengesetzt ist, die ohne organischen Zusammenhang unter sich sind und nur nothdürftig durch ziemlich ungeschickte Verbindungsmittel an einander gereiht werden. Als erstes in sich selbst zusammenhängendes Stück ist v. 36—51 zu betrachten. Es beginnt mit einer Aufforderung des Dichters zunächst an sich selbst, doch der Form nach auch an den theilnehmenden Zuhörer gerichtet, der eben durch seine Theinahme als in das Lob der Musen, wenn gleich stillschweigend, einstimmend zu denken ist. *Τύνη* aus *τὺ ἔνη*, wie *ἐγώνη* aus *ἐγὼ ἔνη*: daher die Dehnung des sonst kurzen *υ*. Ueber das auffordernde *ἔνη*, sonst auch *ἐνί*, *ἠνί*, *ἤν*, vgl. einstweilen Elmsley zu Aristoph. Ach. v. 610 (617). Es ist dasselbe wie das lat. *en*, das deutsche na! — Ob das folgende *ἐντὸς Ὀλύμπου* dem hesiodischen Zeitalter nicht gemäss sei, wie Göttling meint, kann füglich dahingestellt bleiben, da überhaupt die ganze Theogonie schwerlich dem hesiodischen Zeitalter angehört. An sich ist es nicht anstössig, wenn man bedenkt, dass *Ὄλυμπος* nicht blos der Name des Berges, sondern auch der auf demselben belegenen Götterstadt ist, in welcher die einzelnen ihre Wohnungen haben (Il. I, 606. XI, 76. XVIII, 186), und

wo auch, nach v. 63, der Musen und Chariten Häuser und Tanzplätze sind. *Ἰστέον δέ*, sagt der Scholiast zu Il. I, 497, *ὅτι ἐν τῷ ἄκρῳ τοῦ Ὀλύμπου ἐστὶν ὁμώνυμος πόλις Ὄλυμπος.* Daher kommt *ἐντὸς Ὀλ.* oder *ἔνδον Ὀλύμπου* bei Späteren mehrmals vor; in der Theog. noch v. 51 u. 408, und die Thore der Götterstadt erwähnt ja auch Il. V, 749 u. VIII, 411. — Dass v. 46 die von der Gaia und dem Uranos erzeugten Götter, d. h. also die gewöhnlich unter dem Namen der Titanen begriffenen Herrscher der früheren Weltperiode *δωτῆρες ἐάων* heissen, verräth, nach Köchly p. 14, *hominem qui non videret horum deorum genus sequente versu* 47 *includi.* Dass soll ohne Zweifel ein Tadel sein, der denn wol darauf beruhen wird, dass der Ausdruck sonst in der Regel von den Göttern der späteren Weltordnung vorkommt. Dass indessen auch jene älteren Götter, welche unter Kronos die Welt beherrschten, wohl als *δωτῆρες ἐάων* bezeichnet werden durften, wird man schwerlich bezweifeln können, wenn man sich des goldenen Zeitalters unter dem Kronos, und des Zusammenlebens der Götter mit den Menschen erinnert, wovon früher die Rede gewesen. Auch über die Zusammenstellung der Menschen und der Giganten, v. 50, ist oben zu v. 185 geredet; aber die beiden Verse, mit denen dieser Abschnitt schliesst, und die wir bereits oben v. 37 u. 25 gelesen haben, sind offenbar hier nur zu dem Zweck hergesetzt worden, für das folgende Stück einen leidlichen Anschluss zu vermitteln. Dass übrigens v. 25 dort wo er zuerst gelesen wird schwerlich an der rechten Stelle stehe, ist oben bemerkt worden. Die jetzt an ihn angeschlossenen Verse lassen sich bis v. 62 ohne Anstoss lesen, dann aber tritt Verwirrung ein. Zuerst die Angabe des Locales, wo Mnemosyne die Musen geboren, *τύτθον ἀπὸ κορυφῆς νιφόεντος Ὀλύμπου*, durch ein ziemlich langes Einschiebsel von dem Verbum, wozu sie gehören, getrennt — ein *ὑπέρβατον*, wie der Scholiast sagt — ist zwar an sich nicht gerade als unglaublich zu betrachten, indessen würde man sie doch wol passender entweder oben nach v. 53 (oder auch nach v. 56) finden. Der Grund, weswegen v. 62 aus seiner Stelle gerückt und hierher gesetzt worden, — schwerlich schon von dem ersten Compositor des Proömiums, sondern von einem späteren Ueberarbeiter, — dürfte darin liegen, dass für das *ἔνθα* in v. 63, mit welchem die einzuschaltende Angabe der olympischen Wohnung der Musen beginnt, ein Wort fehlte, worauf es bezogen werden konnte, und sich hiezu nun das *Ὀλύμπου* am Schluss von v. 62 darbot, weswegen der Vers seinen Platz vor dem *ἔνθα* bekam. — Die Versuche, dem v. 65, nament-

lich dem *ἐν θαλίῃς*, in dem Zusammenhange, in dem es hier steht, eine befriedigende Erklärung abzugewinnen, will ich nicht durchmustern; sie scheinen mir alle verfehlt, und ich halte es kaum für glaublich, dass selbst ein Interpolator den Vers und die von ihm nicht zu trennenden beiden folgenden absichtlich hierher gesetzt haben sollte. Sie sind vielleicht aus einer etwa an den Rand beigeschriebenen Parallelstelle durch ein Schreiberversehen in den Text gerathen und müssen unbedenklich gestrichen werden. — Nun tritt uns aber in v. 68 eine andere Schwierigkeit entgegen, namentlich wenn wir nach der Bedeutung des *τότε* fragen. Auch Aristophanes von Byzanz scheint hier Anstoss genommen zu haben, wie die Worte des Scholiasten zeigen: *ἐπεσημήνατο ταῦτα ὁ Ἀριστοφάνης*: ob die folgende Lösung: *νῦν περὶ τῆς ἀνόδου αὐτῶν φησὶ τῆς εἰς τὸν Ὄλυμπον· πρότερον γὰρ ἦν ὁ λόγος αὐτῷ περὶ τῆς ἐν τόπῳ αὐτῶν χορείας*, vom Aristophanes oder von dem Scholiasten herrühre, können wir nicht entscheiden; soviel aber ist gewiss, dass von einer *χορεία* der Musen in den vorangehenden Versen nicht die Rede gewesen, und es sind deswegen Einige auf den Gedanken gekommen, es beziehe sich dieser Ausdruck auf den zu Anfang des Proömiums erwähnten Tanz am Helikon, wobei denn aber doch das *ἐν τόπῳ* auffallend wäre, wofür man eher *ἐν τῷ Ἑλικῶνι* erwartete. Auch wäre es höchst befremdlich, wenn wir jetzt, nach so langer Unterbrechung, durch das *τότε* auf einmal wieder an jenes vorher erwähnte Auftreten der Musen am Helikon erinnert werden sollten, weswegen denn auch die Meinung geäussert worden ist, dass diese Verse früher wol an einer andern Stelle gestanden haben möchten. Ich denke wir dürfen es mit der *χορεία* bei dem Scholiasten nicht allzugenau nehmen, müssen aber das *ἐν τόπῳ* auf den Platz beziehen, wo die Musen geboren sind.[1]) Etwas anderes ist in diesem Contexte nicht möglich, und in dem Umstande, dass *τότε*, d. h. gleich nach ihrer Geburt, die Musen sich zum Olympos hinauf begeben — weiter liegt ja auch in der *ἄνοδος* des Scholiasten nichts — wird Keiner etwas Auffallendes finden, der da bedenkt, dass Götterkinder anders geartet sind, als neugeborne Kinder der Sterblichen, worüber Lennep schon soviel als nöthig war gesagt hat. — Beiläufig mag noch die Bemerkung hier stehen, dass der Dichter besser gethan haben würde, v. 72 zu sparen: denn in diesem Zusammenhange ist er nicht nur entbehrlich, — was an sich kein Grund

[1]) Vgl. Op. ac. II p. 535f.

zum Tadel sein würde, — sondern es könnte auch scheinen, als ob Zeus erst nach dem Siege über den Kronos, *νικήσας πατέρα Κρόνον*, in Besitz des Donners und Blitzes gelangt sei, was doch schwerlich die Meinung ist. Dass ich indessen darum den Vers doch nicht als unecht auszustossen geneigt bin, brauche ich wol nicht ausdrücklich zu erklären.

Mit v. 75 beginnt ein neuer Abschnitt, der uns über die Namen der neun Musen und über die guten Gaben belehrt, die von ihnen den Menschen zukommen. „Dies nun sangen die Musen" heisst es zu Anfang; aber wann und was sie sangen, kann man fragen. In diesem Zusammenhange können wir nur an die Zeit denken, als sie sich, bald nachdem sie geboren, auf den Olymp begaben, und das Was sie sangen, nur in dem finden, was in den nächst vorhergehenden Versen erwähnt ist, nämlich die Gelangung des Zeus zur Herrschaft und die von ihm geordneten Verhältnisse der Götter. So hat auch Lennep geurtheilt, und anders kann es auch der Compositor nicht gemeint haben, als er die Stelle in diesen Zusammenhang brachte. Nun ist es freilich wol möglich, dass ursprünglich der Zusammenhang ein anderer gewesen, und dass sich v. 75ff. unmittelbar an v. 21 angeschlossen haben könne, in welchem Falle denn natürlich dem jetzt auf v. 21 folgenden Stücke, v. 22—35, eine andere Stelle, etwa nach v. 103 angewiesen werden müsste, worauf denn v. 36—74 folgen könnten. Dass auch noch allerhand andere Möglichkeiten sich ersinnen lassen, je nach der Verschiedenheit der Forderungen, die man an das Proömium macht, und der Voraussetzungen, von denen man dabei ausgeht, zeigen die oben darüber aufgezählten zahlreichen Versuche. Dass mir ein solches immerhin geistreiches Spiel mit Möglichkeiten für die Wissenschaft ziemlich werthlos zu sein scheint, habe ich schon mehrmals ausgesprochen. — Weiterhin. v. 80, hat ein Criticus [1]) daran Anstoss genommen, dass auch die Gabe der Rede, durch welche verständigen Fürsten ihre Einwirkung auf das Volk erleichtert wird, von den Musen verliehen sein soll, die, nach ihm, nur mit der ja auch nach ihnen genannten Musik, mit Gesang und ausserdem mit Tanz zu thun haben dürfen. Nun, darüber mag er selbst sich mit seinen Musen näher berathen: verwunderlicher ist noch, dass er auch nicht zugeben will, v. 83 sei *ἐέρσην* das rechte Wort, und *ἀοιδήν* nur ein schlechtes Glossem dafür. *Ἐέρσην* heisst auch Honig, d. i. honigsüsse Rede, und wenn Homer vom Nestor sagt, dass ihm die Rede süsser als Honig von den Lippen geflossen, so hätte er dafür auch

[1]) S. H. Deiters de theog. Hes. prooem. p. 22.

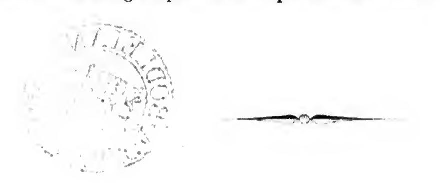
sagen können, seine Rede sei eine süsseste ἐέρση gewesen. Warum aber der Honig ἐέρση genannt werde, mag, wer es noch nicht weiss, aus Vossens Anmk. zu Vergil. Georg. IV, 1 S. 730 ersehen: er wird sich überzeugen, dass das keine blosse Metapher sei, wie der Scholiast zu unserer Stelle meint, sondern dass es auf der Vorstellung der Alten von dem eigentlichen Wesen und Ursprung des Honigs beruhe. — Ferner wundert es mich, dass noch Niemand an v. 88 Anstoss genommen, wo gesagt wird, verständige Könige seien da, weil sie bei Streitigkeiten die rechte Entscheidung geben, was so klingt, als ob man guten Richtern eben deswegen, weil sie das sind, das Königthum übergebe. Von einer Königswahl aus solchem Grunde kommt im griechischen Alterthum nichts vor. Der Scholiast umschreibt die Stelle so: *διὰ τοῦτο γὰρ οἱ βασιλεῖς ἐχέφρονές εἰσι καὶ καλοῦνται, ὅτι* —, also die Könige erhalten das Prädikat *ἐχέφρονες* deswegen, weil sie gute Richter sind; aber gerade was der Scholiast hinzusetzt, *καλοῦνται*, hätte der Dichter, wenn dies seine Meinung gewesen wäre, nicht verschweigen dürfen. Eine lateinische Uebersetzung lautet: *propterea reges prudentes sunt, ut populis — res integras restituant,* und auch Wolf übersetzte: *ad hoc enim sapientia instructi sunt reges, ut* etc.; aber leider heisst *οὕνεκα* nicht *ut*. Eine andere von Lennep belobte Uebersetzung ist: *in hoc enim reges prudentes, quod populis* etc., was denn wol bedeuten soll: Darin besteht die Klugheit der Könige, dass sie —; aber auch in diesem Sinne konnte nicht *τοὔνεκα — οὕνεκα* gesagt werden. Einzig passend und angemessen ist der Gedanke: Verständige Könige werden deswegen geachtet und geehrt, weil sie —, was auch der Scholiast wol gefühlt und deswegen in den Vers hineingetragen hat, was in der That doch nicht darin steht. Mir ist immer wahrscheinlich gewesen [1]), dass zwischen dem Satz mit *τούνεκα* und dem darauf bezüglichen mit *οὕνεκα* eine Lücke sei, die sich etwa so ausfüllen liesse: *τούνεκα γὰρ βασιλῆες ἐχέφρονες* [*ἠδὲ δίκαιοι Τιμῆς ἔμμοροί εἰσι καὶ αἰδοῦς*] *οὕνεκα λαοῖς κτλ.*, womit zu vergleichen Od. VIII, 480: *ἀοιδοὶ Τιμῆς ἔμμοροί εἰσι καὶ αἰδοῦς, οὕνεκ' ἄρα σφέας οἴμας Μοῦσ' ἐδίδαξε* —, und von der *αἰδὼς μειλιχίη*, die den guten Königen erwiesen wird, redet ja der Dichter auch v. 92. Wegen des folgenden v. 93 *οἷά τε* u. s. w., kann, wer dazu Lust hat, ihm eine derben Verweis geben, wie Köchly, welcher S. 16 sagt:

[1]) Vgl. Zeitschr. f. d. Alterth. W. 1845 Suppl. II S. 159, wo ich auch daran erinnert habe, dass diese Art der Correlation zwischen *τούνεκα* und *οὕνεκα* sich in der homerischen Sprache noch nicht finde.

20*

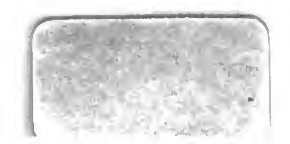
notissima formula inconsiderate abusus est, quod frustra corrigendo removere studuerunt. Wenn die früheren Besserungsvorschläge nicht annehmlich sind, so lässt sich auch wol ein anderer wagen, nämlich *ἱερὰ δῶρ'* für *ἱερὴ δόσις*, wo eben die übrigens ganz tadellose Dehnung des *α* einen *inconsideratum librarium* zur Aenderung in *ἱερή*, und demgemäss auch in *δόσις* für *δῶρ'*, verleiten konnte. — Die dann folgenden Verse 94—97, die ganz gleichlautend auch in dem homeridischen Hymnus no. XXV stehen, passen trotz oder vielmehr wegen des Bindewortes *γάρ* nicht zum Vorhergehenden, und sind offenbar hier nur eingesetzt um das folgende Lob der Musen anschliessen zu können.

Endlich noch ein Paar Worte über den Schlusstheil des Proömiums mit der summarischen Andeutung des Inhaltes der Theogonie. Von den beiden letzten Versen lesen wir bei dem Scholiasten: *δύο ἔπη ὁ Σέλευκος ἀθετεῖ, οἱ δὲ περὶ Ἀρίσταρχον τὸ ἐξ ἀρχῆς μόνον λέγουσι* (wofür wol *ψέγουσι* zu lesen ist); aber auch in den vorangehenden sind mehrere, die mit Recht getadelt werden dürfen. Ueber v. 107 z. B. wird man nicht umhin können Köchly's Urtheil, p. 16, zu unterschreiben, der ihn *cetibus piscibusque, non deorum marinorum generi accommodatum* nennt; ebensowenig zu loben sind die beiden v. 109. 110, wo zuerst die Flüsse, die vom Okeanos stammen, dann der Pontos, und darauf die Gestirne und schliesslich Uranos genannt werden: wenigstens ist darin keine richtige Ordnung. Was v. 112 erwarten lässt, wird in der Theogonie selbst nicht erfüllt: denn die beiläufige in sechs Worten bestehende Erwähnung v. 885 kann doch unmöglich dafür gelten. Kurz wir würden mit den vier Versen 104. 108. 111. 113 vollkommen zufrieden sein, und alle übrigen als Zusätze eines oder einiger späterer Interpolatoren verwerfen.



Verlag der Weidmannschen Buchhandlung (J. Reimer) in Berlin.

Druck von Carl Schultze in Berlin, Kommandantenstr. 72.




Digitized by Google